OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 3e édition, 1 vol. in-8°, 400 pp. Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 76*bis*, rue des Saints-Pères. 20 fr.

Le Réalisme du Principe de finalité, 1 vol. in-8°, 368 pp. Chez le même éditeur . . . . 20 fr.

La Providence et la confiance en Dieu, 2e édition, 1 vol. in-8°, 410 pp. Chez le même éditeur . . . . 20 fr.
Traduit en polonais et en italien.

Dieu, son existence et sa nature, solution des antinomies agnostiques, 6e édition, 1 vol. grand in-8°, 820 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris . . . . . 50 fr.
Traduit en anglais.

Perfection chrétienne et Contemplation, 2 vol. in-8° de 424-514 pp. Paris, Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice, 7e édition . . . . 35 fr.
Traduit en italien et en allemand.

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, 2 vol. in-8° de 451 et 470 pp. Éditions du Cerf, Juvisy (Seine-et-Oise). 35 fr.
Traduit en italien et en allemand.

De Revelatione ab Ecclesia proposita, 2 vol. grand in-8° de 564-482 pp. 3e édition. Rome, Ferrari, et Paris, Gabalda . . . . 55 fr.
Édition abrégée (3e édit.), 1 vol. grand in-8° . . . . . 40 fr.

Les trois conversions et les trois voies, 1 vol. in-16, 194 pp. Éditions du Cerf, Juvisy . . . . 5 fr.
Traduit en italien et en polonais.

Le Sauveur et son amour pour nous, in-8° de 472 pp. Éditions du Cerf, Juvisy . . . . 20 fr.
Traduction italienne sous presse.

Louis J. McCarthy
April 25, 1938

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
PROFESSEUR DE DOGME A L'ANGELICO, ROME

LE SENS DU MYSTÈRE

ET LE

CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL

NATURE ET SURNATUREL

Chacun de nos actes contient un mystère ; s'il est bon et salutaire, celui de la grâce ; s'il est mauvais, celui de la permission divine du mal, pour un bien supérieur.



DESCLÉE DE BROUWER & CIE, ÉDITEURS
PARIS

Nous soussignés, lecteurs en théologie, déclarons avoir lu l'étude du T. R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., Maître en théologie, intitulée *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* et nous en approuvons l'impression.

Fr. PAUL AUNE, O. P.
F. FRANÇOIS VALETTE, O. P.

NIHIL OBSTAT
F. M. ST. GILLET, O. P.
Magister generalis.

IMPRIMATUR
Lutetiae Parisiorum,
die 5ª septembris 1934
† EUGENIUS JACOBUS,
Episc. Trallian.

SANCTAE DEI GENITRICI

SEDI SAPIENTIAE

IN SIGNUM GRATITUDINIS

ET FILIALIS OBEDIENTIAE

INTRODUCTION

Après avoir pendant une trentaine d'années, expliqué aux étudiants en théologie les œuvres de saint Thomas, notamment son Commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, et presque tous les traités de sa *Somme Théologique*, nous avons eu l'idée de souligner ici ce qu'il y a de clair et ce qui reste de mystérieux dans la solution traditionnelle et thomiste des grands problèmes de la connaissance en général, de notre connaissance, soit naturelle, soit surnaturelle de Dieu, et dans celle des questions de la grâce[1].

On a dit de saint Thomas qu'il ne redoute ni la logique, ni le mystère. La lucidité de la logique le conduit nécessairement en effet à voir dans la nature des mystères qui parlent à leur manière du Créateur, et cette même lucidité l'aide à mettre en un puissant relief d'autres secrets, très supérieurs, ceux de la grâce et de la vie intime de Dieu, qui sans la révélation divine, nous resteraient inconnus.

1. Nous avons longuement traité ailleurs ce dernier problème, dans les articles *Prédestination*, *Providence* et *Prémotion divine*, du *Dictionnaire de Théologie catholique*.

Nous ne savons si nous pourrons mettre la dernière main à un traité de la grâce ; nous en exposons du moins ici les fondements, en traitant du principe de prédilection. Cf. IIe Partie, chap. VI.

On insiste naturellement d'habitude, nous l'avons fait souvent nous-même, sur le côté le plus lumineux de la doctrine de ce grand maître ; il n'est pas inutile d'attirer quelquefois l'attention sur le sens du mystère qu'il possédait éminemment. C'est ce que nous ferons ici.

Loin d'ignorer ce qu'il y a d'inexprimable dans les choses, le génie si lucide de saint Thomas le trouve déjà dans la nature même de la matière, pure puissance. La matière, qui peut devenir air, eau, terre, plante, animal, est, à ses yeux, une simple *capacité réelle*, susceptible d'être indéfiniment déterminée de mille et mille manières, capacité réelle *distincte* à la fois *et de l'acte* ou détermination à recevoir, si infime soit-elle, *et du néant*, et de la négation, et de la privation et *de la simple possibilité* prérequise à la création *ex nihilo*.

La pure puissance ou réelle capacité réceptrice, milieu entre l'être en acte, si pauvre soit-il, et le pur néant, est déjà quelque chose de très caché.

Saint Thomas trouve aussi le mystère dans les choses dès qu'il s'agit de passer d'un ordre de la nature à un ordre plus élevé, lorsqu'il faut par exemple définir *la vie* et en donner une définition qui puisse s'appliquer *analogiquement*, mais *au sens propre*, sans métaphore, et au brin d'herbe et à Dieu. De même lorsque, dans l'échelle des êtres, commence, avec la sensation, *la connaissance*, qu'il faut définir aussi de telle sorte que cette définition

puisse s'appliquer *analogiquement*, mais au *sens propre* et non seulement métaphorique, à la moindre sensation tactile et à la connaissance incréée que Dieu a de lui-même et de tout ce qui n'est pas lui.

Si saint Thomas a vu et délimité nettement ces secrets qui se trouvent déjà dans l'ordre de la vie végétative et sensitive, à plus forte raison a-t-il vu ceux de la *vie intellectuelle et spirituelle*, connue par nous *in speculo sensibilium*, dans le miroir des choses sensibles, en particulier le mystère des relations de la nature et de la grâce, ou des rapports de la nature de tout esprit créé avec la *vie intime de Dieu*. C'est surtout ce dont nous parlerons dans cette étude.

***

On ne remarque généralement pas assez qu'à ce sens du mystère, qui se trouve si manifestement chez le Docteur Angélique, comme chez saint Augustin, correspond du côté de l'objet un clair-obscur intellectuel qui est de nature à captiver profondément l'intelligence.

L'idée du clair-obscur intellectuel vient tout naturellement à l'esprit d'un disciple de saint Thomas, lorsqu'il voit son maître, si épris de clarté, déclarer pourtant tout ce qui reste d'ineffable dans le réel depuis la matière jusqu'à Dieu.

Rien de plus clair pour les sens que le sensible visible et tangible; mais sous ces phénomènes il y a,

nous venons de le dire, quelque chose de fort obscur pour l'intelligence : la matière. C'est d'elle que nous abstrayons l'intelligible ; mais précisément à cause de cela elle reste comme un résidu en quelque sorte réfractaire à l'intelligibilité. La raison profonde en est que la matière est de soi indéterminée et capable de devenir toutes les choses sensibles, or ce qui est ainsi de soi indéterminé, potentiel et pure puissance, échappe à la connaissance qui ne s'arrête que sur ce qui est déterminé ou en acte : « *Unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu*[1]. » « *Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est*[2]. » Sous la clarté sensible des phénomènes, du visible et du tangible, il y a l'obscurité de la matière, qui par son indétermination, sa pauvreté et son inconsistance reste insaisissable pour l'intellect.

De même rien de plus clair empiriquement que la différence qui sépare deux espèces animales, l'aigle et le lion, ou deux espèces végétales, le chêne et le sapin. Mais comment définir ces espèces autrement que d'une façon descriptive, empirique, comment les rendre intelligibles ? Seuls leurs caractères génériques : substance corporelle, vivante, douée ou non de sensation, arrivent à l'intelligibilité, mais la *différence spécifique* du chêne, du sapin, de l'aigle ou du lion nous reste cachée ; impossible d'en avoir une connaissance intellectuelle distincte, d'où l'on pourrait déduire la propriété de ces natures comme on déduit celles du triangle ou du cercle. Pourquoi ? Parce que leur *forme spécifique* ou substantielle reste comme *enfouie, immergée dans la matière*. Et alors l'idée humaine de l'aigle ou du lion est comme un cône dont le sommet serait éclairé et la base resterait dans l'ombre ; l'aigle et le lion sont clairement intelligibles pour nous en tant qu'êtres, en tant que substance, substance corporelle, douée de vie et de sensation, mais ce qui formellement constitue l'aigle, comme aigle, ou le lion, comme lion, reste intellectuellement fort obscur, nous ne dépassons guère la définition descriptive ou empirique. Aussi saint Thomas note souvent que les *différences spécifiques des êtres sensibles sont souvent innommées*[1]. Il y a pénurie de termes, parce qu'il y a pénurie d'idées distinctes.

Il y a sans doute un des êtres sensibles dont nous connaissons distinctement la différence spéci-

1. SAINT THOMAS, Ia, q. 12, a. 1.

2. Saint Thomas s'exprime ainsi lorsqu'il se demande si Dieu a une idée de la matière. Il répond Ia, q. 15, a. 3, ad 3um : « Plato secundum quosdam posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est. »

1. Ia, q. 29, a. 1, a. 3m : « Quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium ; puta si quis diceret : ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. » Cette affirmation est fréquente dans les œuvres de saint Thomas comme le montre l'Index géuéral de ses œuvres au mot : *Differentia*, no 18, 19.

fique. C'est l'homme, parce que cette différence spécifique n'est plus enfouie dans la matière, mais la domine, émerge au-dessus d'elle. C'est la *rationabilité* ou mode, non pas de l'animalité, mais de l'*intellectualité*, qui est intelligible, parce qu'elle est essentiellement relative à l'*être*, premier objet intelligible : « *Objectum intellectus est ens.* » L'objet de l'intelligence est l'être intelligible, comme l'objet de la vue est la couleur et l'objet de l'ouïe le son. Par suite l'intelligence humaine, relative à l'être, est intelligible à elle-même. L'homme, qui ne parvient pas à définir intellectuellement l'aigle ou le lion, peut se définir intellectuellement lui-même : animal raisonnable, et déduire de cette définition ses propriétés : libre, susceptible de moralité, doué de parole, etc.

Mais il y a dans l'homme un élément qui échappe encore en quelque sorte à l'intelligibilité : la matière qui est en lui principe d'individuation[1]. D'où vient que deux hommes, si parfaitement semblables soient-ils comme deux jumeaux, aussi indiscernables que deux gouttes d'eau, sont pourtant *deux* et non pas un ? Cela vient de ce que la nature humaine se trouve, ici et là, en deux parties distinctes de la matière, comme la nature de l'eau est en deux parties distinctes constitutives de deux gouttes d'eau, qui n'occupent pas le même lieu dans l'espace.

1. Cf. SAINT THOMAS, Iª, q. 3, a. 3 ; q. 39, a. 1, 3ᵐ ; q. 75, a. 4 et 5 ; IIIª, q. 77, a. 2, c.

La matière, capable de telle quantité (susceptible d'ailleurs d'accroissement) *plutôt que de telle autre*[1], fait que cet embryon humain est distinct d'un autre, cet enfant distinct de son frère jumeau. Au moins lorsque ces deux enfants sont vus en même temps, on voit qu'ils sont deux et non pas un. Et en chacun, la matière est principe d'une foule de différenciations individuelles, qui échappent au premier regard, mais qui apparaîtraient de plus en plus si l'on entrait dans l'intimité de ces deux jumeaux, en notant la manière différente dont ils réagissent sous l'influence des mêmes causes. *Ces différences individuelles* pas plus que leur principe radical ne sauraient arriver à être pleinement intelligibles pour nous. C'est ce qui fait dire aux scolastiques : *individuum est ineffabile*. L'individu humain est ineffable, non pas certes comme Dieu, qui est au-dessus des limites de l'intelligibilité, mais parce que l'individualité vient de la matière, qui, par sa pauvreté même, est aux frontières inférieures de l'être et de l'intelligible. En cela du reste l'*individualité* est fort différente de *la personnalité* ontologique (racine de la personnalité psychologique et morale), car la personnalité est ce par quoi chaque être raisonnable est un *sujet premier d'attribution indépendant* dans son être et son action : « *per se separatim existens, et per se separatim operans*[2]. »

1. « Materia capax hujusce quantitatis ita quod non illius. » C'est la formule de Cajetan.
2. Cf. SAINT THOMAS, IIIª, q. 2, a. 2.

En Jésus-Christ, comme en nous, l'individualité vient de la matière, à raison de laquelle Jésus est né en tel endroit de l'espace, et à telle heure du temps, tandis que sa personnalité n'est autre que celle du Verbe fait chair : ce qui lui permettait de dire : « *Je suis la voie, la vérité et la vie.* »

***

Si l'individu humain, à raison de la matière qui contribue à le constituer, est ineffable, en lui la *vie de l'esprit* n'est pas moins mystérieuse mais pour un tout autre motif. La nature de notre propre esprit ne nous est connue que *dans le miroir des choses sensibles*. Pourquoi ? Parce que l'*objet propre de notre intelligence* (spécifiquement distincte de celle des anges et de celle de Dieu) est *le dernier des intelligibles* ou l'être intelligible des choses sensibles[1]. Et, alors, malgré l'évidence des premiers principes rationnels comme lois de l'être et lois de l'esprit, malgré l'évidence subséquente du *cogito ergo sum*, la nature même de notre esprit reste assez mystérieuse pour nous, jusqu'à l'instant où notre âme, se séparant de son corps, se verra immédiatement, comme l'ange se voit.

Dans le cours de cette vie nous connaissons la nature de l'esprit d'une façon *négative*, en appelant le spirituel « l'immatériel », et d'une façon *relative*

1. Ia, q. 76, a. 4. Item Ia, q. 12, a. 4.

aux choses sensibles, en disant que la vie de l'esprit est supérieure à la vie végétative et sensitive, ou, par analogie avec le monde des corps, avec les dimensions de l'espace, en parlant d'un esprit élevé, profond, très étendu ou encore de la fine pointe de l'esprit. Nous retrouvons ici les rayons et les ombres.

***

Dans la vie de l'esprit, *tout ce qui est relatif à l'amour*, dit saint Thomas[1], *est particulièrement mystérieux* et *souvent innommé*, parce que l'intelligence connaît moins ce qui se trouve en une autre faculté que ce qui est en elle, et parce que l'amour *tend vers le bien*, qui est dans les choses et non dans l'esprit : cette tendance, comme tout ce qui reste encore indéterminé, n'est pas pleinement intelligible. Il y a là encore un clair-obscur des plus captivants.

***

Enfin s'il est clair qu'il faut une cause première de l'univers, cause qui existe par soi, qui soit l'Être même, la Sagesse même, seule capable d'ordonner l'univers, la vie intime de Dieu nous reste très cachée. Souvent revient sous la plume de saint Thomas cette assertion : « *nescimus de Deo quid est*[2] » ; naturellement nous ne pouvons connaître

1. Ia, q. 37, a. 1.
2. Ia, q. 3, prologue, et q. 13, a. 1, a. 5, a. 11.

Dieu que par le reflet de ses perfections dans les créatures, et *sa vie intime* ou la *Déité* comme telle, n'est participable par aucune nature créée ou créable, mais seulement par la grâce sanctifiante, qui seule peut nous disposer radicalement à voir Dieu immédiatement comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime.

Dès lors, tandis que le matérialisme a une vue horizontale des choses où les plus élevées descendent au niveau de la matière, la vraie sagesse a une vue verticale des choses et distingue de plus en plus nettement les deux obscurités dont nous venons de parler, celle d'en bas qui provient de la matière, de l'erreur et du mal, et celle d'en haut, qui est celle de la vie intime de Dieu.

* * *

De plus saint Thomas, dont l'esprit est si désireux de clarté, dit souvent *fides est de non visis*[1] : l'objet de la foi est *non vu*, il reste *obscur*, bien que nous le connaissions avec certitude par le témoignage divin confirmé par des signes manifestes et parfois éclatants. Saint Thomas ajoute[2] : Une même chose ne peut être en même temps, et sous le même aspect, *vue et crue* par la même intelligence, c'est-à-dire *vue* et *non vue*.

1. IIa IIae, q. 1, a. 4 et 5.
2. *Ibidem.*

Il suit de là que *les arguments de convenance* relatifs à l'existence et même à la possibilité des mystères surnaturels de la Sainte Trinité, de l'Incarnation rédemptrice, de la vie éternelle, malgré la lumière parfois très grande qu'ils contiennent, *ne sont pas démonstratifs*. Non pas qu'ils soient d'ordre inférieur à la démonstration ; ils sont au contraire d'une sphère supérieure au démontrable. Il reste en ces arguments quelque chose d'obscur : on peut toujours les approfondir sans toucher le fond ou plutôt le sommet qu'ils visent, et l'on tend ainsi vers une *clarté supérieure* qu'on prend souvent pour celle d'une démonstration et qui est d'un ordre beaucoup plus élevé, c'est *la clarté essentiellement surnaturelle* de la vision béatifique.

Ces arguments de convenance sont vis-à-vis d'elle comme le polygone inscrit dans la circonférence par rapport à celle-ci : on peut toujours multiplier les côtés du polygone, il ne sera jamais identique à la circonférence, mais toujours il s'approche d'elle.

Ces arguments de convenance sont inférieurs à la démonstration par leur rigueur, mais ils sont supérieurs à elle par leur objet ; ils pénètrent dans une sphère supérieure, où l'on ne peut entrer que par voie de probabilité, de sublime probabilité.

Une étude approfondie de ces questions et des problèmes connexes ramènerait les théologiens modernes vers une définition du *probable* quelque

peu oubliée, et vers la distinction radicale de *deux formes du probable*, qu'on tend parfois à confondre sous la même dénomination de probabilité, alors que pourtant, pour parler net, il y a d'un côté le *probablement vrai* et de l'autre le *probablement faux*. Nous en parlerons au chapitre IV.

***

Le disciple de saint Thomas est amené à distinguer constamment l'obscurité supérieure des mystères divins de l'obscurité inférieure qui provient soit de la matière, soit de l'erreur, soit du mal moral ou des mystères d'iniquité.

Enfin il remarque que son maître est particulièrement attentif à distinguer en chacun de ses articles la *vraie clarté* de *la fausse*, qui est celle d'objections quelquefois très spécieuses. Et l'objection, qui naît d'une vue superficielle du réel, est souvent plus facile à saisir que la réponse parfois fort élevée qui n'est pas à la portée de tous.

Pour faire saisir le sens et la portée de la pensée de saint Thomas sur ces problèmes, nous dirons d'abord brièvement quelle est, selon lui, la nature de la sagesse métaphysique et celle des deux sagesses surnaturelles : la théologie et le don de sagesse. Nous insisterons, à propos de l'objet de la philosophie première, sur la métaphysique du *verbe être*, sur sa différence avec le *verbe avoir* et sur ses rapports

avec le nom substantif, avec l'adjectif et l'adverbe, c'est-à-dire sur la métaphysique rudimentaire, mais très sûre et virtuellement très riche, qui se trouve cachée dans la grammaire ou dans le langage de tous les peuples.

Nous parlerons ensuite de l'esprit philosophique et du sens du mystère, de ce qui correspond objectivement à ce sens, c'est-à-dire du clair-obscur intellectuel, en insistant sur la distinction des *deux obscurités* dont nous venons de parler et sur celle des *deux clartés* non moins différentes l'une de l'autre.

Nous nous arrêterons particulièrement au clair-obscur qui se trouve en deux grands problèmes relatifs au rapport de la nature et de la grâce :

1º *L'existence de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles est-elle démontrable ?* Nous répondrons: oui, car il est rationnellement certain que la *vie intime de Dieu, la Déité*, nous reste cachée et ne peut nous être connue que par révélation divine : *nescimus de Deo quid sit*, comme le dit souvent saint Thomas.

2º *La possibilité de la vision béatifique est-elle rigoureusement démontrable ?* Nous répondrons : non, car ce serait démontrer par la seule raison la possibilité d'un *mystère essentiellement surnaturel*, celui de la vie éternelle, la possibilité de la grâce sanctifiante et de la lumière de gloire, qui sont d'ordre très supérieur au miracle ou aux interventions

divines miraculeuses naturellement connaissables.

Nous verrons ensuite quelle est la doctrine de saint Thomas, expliquée par Cajetan, sur l'éminence de *la Déité* dans ses rapports avec les attributs divins naturellement démontrables et avec les personnes divines que seule la révélation peut faire connaître.

Pour mieux déterminer ce que doit être, surtout chez le théologien, le sens du mystère, nous étudierons la distinction profonde qui sépare la *surnaturalité du miracle* de celle beaucoup plus élevée de *la foi infuse* et de *la grâce*. Nous verrons ce qu'est chez un saint Augustin et un saint Thomas ce sens du mystère dans le problème de *la prédilection divine* et du salut possible à tous[1]. Nous terminerons en parlant du clair-obscur dans la vie de l'âme, et verrons en quelques exemples particulièrement frappants l'application pratique des principes ici énoncés.

Comme l'a fort bien montré M. J. Maritain, en son livre récent, *Les Degrés du savoir*, les grands Docteurs de l'Église ont eu à un haut degré, *le sens du mystère*. On peut dire d'eux ce qu'un penseur chrétien a écrit de la vraie grandeur :

« L'homme supérieur répond aux pressentiments inconnus de l'humanité... Il révèle aux hommes la

1. Il importe à ce sujet d'expliquer pourquoi certains sommets de la vérité peuvent paraitre à quelques-uns si voisins de graves erreurs.

partie d'eux-mêmes qu'ils ne connaissent pas. Il descend au fond de nous plus profondément que nous n'avons l'habitude d'y descendre. Il donne la parole à nos pensées. Il est plus intime avec nous que nous-mêmes. Il nous irrite et nous réjouit, comme un homme qui nous réveillerait pour aller voir avec lui un lever de soleil. En nous arrachant à nos maisons, pour nous entraîner dans ses domaines, il nous inquiète et nous donne en même temps la paix supérieure... L'homme supérieur, incessamment tourmenté, déchiré par l'opposition de l'idéal et du réel, sent mieux qu'un autre la grandeur humaine et mieux qu'un autre la misère humaine... Il se sent plus fortement appelé vers la splendeur idéale qui est notre fin à tous... Il allume en nous l'amour de l'être et éveille en nous sans relâche la conscience de notre néant. Il est supérieur à ce qu'il exécute. Sa pensée est supérieure à son œuvre..., qu'il trouve toujours inachevée.[1] » Il aspire toujours vers une contemplation et un amour plus élevés, qu'il ne trouvera que dans la patrie.

1. E. Hello, *L'homme*, l. I, chap. 8.

DIVISION DE L'OUVRAGE

PREMIÈRE PARTIE

LE SENS DU MYSTÈRE

DEUXIÈME PARTIE

LE MYSTÈRE DES RAPPORTS DE LA NATURE ET DU SURNATUREL

PREMIÈRE PARTIE

LE SENS DU MYSTÈRE

Pour étudier ce que doit être le sens du mystère chez le philosophe et le théologien, nous parlerons dans cette première partie : 1° de la sagesse métaphysique et des deux sagesses surnaturelles ; 2° du verbe être, son sens profond et sa portée ; 3° de l'esprit philosophique et du sens du mystère ; 4° du clair-obscur intellectuel dans le double domaine philosophique et théologique.

CHAPITRE PREMIER

LA SAGESSE MÉTAPHYSIQUE ET LES DEUX SAGESSES SURNATURELLES

Le sens du mystère se trouve manifestement chez les artistes de génie, chez les grands savants, chez les philosophes dignes de ce nom, chez les vrais théologiens, plus encore chez les grands contemplatifs. Nous le considérerons ici tel qu'il doit être chez le philosophe et chez le théologien. Pour cela, il importe au début, de se faire une juste idée de la sagesse métaphysique, comparée à cette sagesse supérieure qu'est la théologie, et au don de sagesse qui est, avec celui d'intelligence, le principe de la contemplation infuse. Nous prendrons pour guide saint Thomas, qui a exposé ses idées sur la sagesse métaphysique dans son Commentaire sur les deux premiers chapitres du premier livre de la Métaphysique d'Aristote, sur la nature de la théologie en la première question de la *Somme Théologique* et sur le don de sagesse, en ce même ouvrage, IIª IIæ, q. 45.

***

LA SAGESSE MÉTAPHYSIQUE OU PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Au début de sa *Métaphysique*, Aristote cherche la définition de la sagesse, selon sa méthode habi-

tuelle, en partant de la définition nominale ou vulgaire qui exprime le sens de ce mot, et en arrivant à la définition réelle par induction comparative ascendante et par division progressive descendante des divers modes de connaissance[1].

Il suppose cette définition nominale très élémentaire, confuse : *la sagesse est quelque chose d'excellent dans l'ordre de la connaissance.* Sans cette notion très confuse, on ne saurait donner aucun sens à ce mot, ni le distinguer si peu que ce soit du sens des autres termes plus ou moins semblables, comme ceux de science, d'art, d'expérience, de prudence.

Pour préciser cette notion encore très confuse, Aristote remarque : *tous les hommes désirent naturellement connaître ce qui est*, même indépendamment de l'utilité pratique matérielle qui dérive de la connaissance. Ils aiment, par exemple, voir un beau panorama, découvrir de nouvelles régions du haut d'une montagne, contempler le ciel étoilé, et plus la connaissance est d'ordre élevé, plus ils l'aiment pour elle-même, indépendamment de toute utilité matérielle conséquente. C'est l'amour inné de *la vérité*, qui est un bien non pas seulement utile ou délectable, comme l'argent et les fruits de la terre, mais un bien honnête, qui a sa valeur en soi, indépendamment de l'utilité et de la délectation qui en dérivent. Cela porte à penser que non seulement la vérité, mais *la connaissance de la vérité*, surtout des vérités les plus hautes, *a une valeur en soi*,

1. Il compare en effet la chose à définir, confusément connue, avec les choses semblables et dissemblables, ici la sagesse avec les autres modes de connaissance, voisins ou éloignés. Ces modes doivent être divisés rigoureusement : connaissance non rationnelle (sensitive) et connaissance rationnelle, laquelle sera subdivisée.

indépendamment de toute utilité conséquente, contrairement à ce qu'ont dit les sophistes et plusieurs autres avec eux.

***

Les Degrés de la connaissance.

Mais il importe de bien distinguer les divers degrés de la connaissance. Avec le degré infime, la sensation, commence déjà quelque chose de très remarquable : « le connaissant diffère du non connaissant, comme la plante, en ceci qu'il peut d'une certaine manière devenir les autres êtres[1] » ; *anima fit et est quodammodo omnia*[2], l'âme humaine devient en quelque sorte les êtres qu'elle connaît, par la représentation qu'elle en a. Tandis que la plante, sous l'influence du soleil, de froide qu'elle était, *devient chaude*, l'animal doué de vision *voit le soleil*, il reçoit non seulement la chaleur qu'il s'approprie, qui devient sienne, mais il reçoit la similitude représentative du soleil, sans se l'approprier, et de telle façon qu'elle reste la similitude d'un autre être, « *cognoscens quodammodo fit aliud a se* ». Cela suppose chez le connaissant une certaine immatérialité, qui n'existe pas chez la plante[3]. Cette notion de la connaissance, déjà vérifiée dans la sensation, même dans la sensation tactile, sera susceptible de s'appliquer analogiquement et au sens propre à Dieu même. La connaissance n'est pas un genre, elle domine les genres, c'est une notion

1. Cf. Saint Thomas, Ia, q. 14, a. 1.
2. Aristote, *De Anima*, l. III, c. 8, n. 1, Commentaire de saint Thomas, lect. 13.
3. Cf. Saint Thomas, *loc. cit.*

analogique qui exprime une perfection absolue (perfectio simpliciter simplex)[1].

Au-dessus de la sensation, il y a la *mémoire sensitive*, sans laquelle les bêtes sauvages ne reviendraient pas à leur tanière, l'oiseau à son nid, le cheval à la maison de son maître. Par cette mémoire sensitive, *l'instinct* des animaux se perfectionne en ce sens qu'il s'accompagne peu à peu d'une *prudence empirique* manifeste chez tout vieux renard. Aristote et saint Thomas parlent de ces degrés inférieurs de la connaissance, pour mieux déterminer en quoi la connaissance proprement humaine leur est supérieure.

***

La connaissance humaine n'atteint pas seulement les êtres sensibles en tant que sensibles, par leurs phénomènes, mais elle atteint ce qu'il y a en eux d'intelligible. Cela veut dire qu'elle saisit, non seulement les faits, mais la *raison d'être* des faits, le *pourquoi*, τὸ διότι. D'où cela provient-il ? De ce que *l'intelligence* diffère des sens externes et internes, même des plus élevés d'entre eux, en ce que elle a pour objet premier, non pas la couleur, ou le son, ou la résistance, ou l'étendue, ou le fait interne de conscience, mais l'*être* ou *le réel intelligible*.

Cela apparaît de ce fait que les trois opérations de notre esprit, la conception, le jugement et le raisonnement, ont toutes rapport, non pas seulement à la couleur, au son, aux faits internes, mais à l'être intelligible. Toute conception ou notion suppose en effet la notion plus universelle *d'être*. Tout jugement suppose le *verbe être*. « Pierre court » veut dire :

1. Cf. SAINT THOMAS, *loc. cit.*

« Pierre est courant ». Tout raisonnement démonstratif exprime *la raison d'être* de la chose démontrée (si c'est une preuve *a priori*) ou *la raison d'être* de l'affirmation de l'existence d'une chose (si c'est une preuve *a posteriori*).

Parce que l'intelligence a pour objet l'être, elle cherche *les raisons d'être* des faits et des choses. Aussi l'enfant ne cesse-t-il de multiplier ses *pourquoi ?* Pourquoi l'oiseau vole-t-il ? Parce qu'il va chercher sa nourriture, c'est son but ; — parce qu'il a des ailes, c'est la cause sans laquelle il ne pourrait voler. — Pourquoi a-t-il des ailes ? Parce que telle est sa nature à lui. — Pourquoi meurt-il ? Parce qu'il est un être matériel et que tout être matériel est corruptible. Ces multiples *raisons d'être* (finale, efficiente, formelle, matérielle) ne sont, comme telles, accessibles qu'à la raison, non aux sens, ni à l'imagination. Seule l'intelligence, qui a pour objet l'être intelligible, peut connaître *la fin* comme telle, qui est raison d'être des moyens. Jamais l'imagination ne saisira la finalité comme telle : les raisons d'être des choses lui sont inaccessibles[1].

1. Lorsqu'on demande à un étudiant en philosophie pourquoi seule l'intelligence et non pas l'imagination peut-elle connaître *la finalité* ou *la fin* comme telle (sub ratione finis), il n'est pas rare qu'il réponde : parce que l'imagination ne peut abstraire, ni connaître les relations ; seule l'intelligence les connaît et peut abstraire. — Mais qu'abstrait-elle tout d'abord ? *L'être intelligible.* (C'est parce qu'elle le connaît de fait, que nous lui attribuons le pouvoir d'abstraire, non pas seulement *les sensibles communs*, comme l'étendue, la distance, mais *l'intelligible*.) Et c'est parce qu'elle seule peut connaître l'être intelligible, qu'elle seule aussi peut connaître *la fin*, qui est *la raison d'être* des moyens. L'animal connaît sensiblement la chose qui est fin, mais non point *la finalité* ; de même il connaît sensiblement la chose qui lui résiste, mais non point *l'efficience* ou la causalité que cette chose exerce sur lui.

***

L'image et l'idée.

C'est ce qui montre la différence profonde, immense ou sans mesure, de l'*image* et de l'idée, si confuse même que reste celle-ci. Le chien peut avoir une image d'une horloge, même une image composite de diverses horloges de grandeurs et de couleurs différentes, image où les ressemblances s'accentuent et les différences s'éliminent ; à cette image composite le perroquet peut même ajouter le nom d'horloge, et répéter ce qu'il a entendu : « l'horloge sonne ». Mais il ne peut saisir *pourquoi* elle sonne, ou la *raison d'être* de son mouvement. Il ne peut connaître la fin, ni la cause efficiente de ce mouvement. Au contraire le petit enfant se rend assez vite compte qu'une horloge n'est pas seulement un objet résistant, coloré et sonore, mais une *machine faite pour indiquer l'heure solaire* (raison d'être finale), parce que son mouvement régulier est conforme au mouvement apparent du soleil[1]. L'enfant ne tarde pas à saisir ainsi *ce qu'est* une horloge, à pouvoir *la définir* d'une façon *intelligible*, ce que l'animal le plus parfait ne saisira jamais. De même il ne tarde à concevoir au moins de façon confuse que l'*heure solaire* est une partie du *jour*, le jour une partie de l'*année*, définissable elle-même par rapport au mouvement du soleil ; il a peu à peu une idée du *temps*, avant de le définir philosophiquement : « la mesure du mouvement selon l'avant et l'après » et il distingue le présent, le passé et le futur, par rapport à ce qui *est*, petit mot dont le sens n'est accessible qu'à l'intelligence.

1. L'idée qui fait connaître *ce qu'est* une horloge est par suite *universelle* : toute horologe *devra* être une machine dont le mouvement régulier sera conforme à celui du soleil, pour indiquer l'heure solaire.

Et tandis que l'animal ne saisit un *être sensible* que par ses *phénomènes*, couleur, son, saveur, etc., l'enfant par son intelligence le saisit d'emblée comme *être* et peu à peu comme *un être qui reste un et le même* sous ses phénomènes multiples et variables, c'est-à-dire comme *substance*. Tandis que l'enfant, par le goût, connaît la douceur du lait (ens dulce, ut *dulce*) par son intelligence il connaît la réalité du lait (ens dulce, ut *ens reale*)[1].

***

La science véritable.

Cette profonde distinction de l'image et de l'idée est indispensable, cela va sans dire, pour se faire une juste idée de ce qui sépare *la science* humaine de la *connaissance purement empirique* de l'animal. Et c'est, au début de la *Métaphysique* d'Aristote, la réfutation de l'empirisme qui se retrouve dans le positivisme moderne, pour qui la notion d'être

1. C'est pourquoi Aristote et après lui saint Thomas, nous disent que l'*être intelligible* des choses sensibles est un *sensible per accidens*, connu immédiatement par l'intelligence, avant tout raisonnement, à la simple présentation d'un objet sensible. Cf. *De Anima*, l. II, lect. 13 : « *Statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu.* » L'empirisme nominaliste parle comme si notre intelligence ne connaissait que *les phénomènes* sensibles et leurs lois expérimentales, non pas l'*être intelligible* et ses *lois absolument nécessaires*. Notre intelligence pourtant saisit d'emblée dans le sensible l'être intelligible, qui est une *perfection absolue* attribuable analogiquement à Dieu, tandis que la couleur ou le son ne sauraient lui être attribués.

n'est que la plus confuse des images accompagnée d'un *nom* (nominalisme radical), et non pas l'idée première qui rend *intelligible* le réel et ses phénomènes, qui rend possible *le jugement* (dont l'âme est le verbe être) et le raisonnement (qui explique la *raison d'être* des choses et de nos affirmations sur les choses).

Il suit de là que la science diffère de la connaissance purement empirique en ceci qu'elle seule peut assigner le pourquoi, les raisons d'être des choses et des phénomènes pour les rendre intelligibles : *Scientia est cognitio rerum per causas*[1]. La science n'a pas pour but premier l'utilité pratique qui peut dériver de la connaissance, par exemple : dominer la nature en utilisant ses forces ; elle tend à l'intelligence des choses et de leurs raisons d'être, pour arriver à découvrir surtout leur raison d'être suprême. Les lois primordiales de l'être intelligible (en tant qu'il diffère des phénomènes, des sons, des couleurs, etc.) seront dès lors les premiers principes de la connaissance intellectuelle, par exemple : une chose ne peut pas en même temps et sous le même rapport être et ne pas être.

C'est là une *nécessité*, connue par l'intelligence et inaccessible aux sens et à l'expérience qui ne connaissent que le contingent et le singulier. Bien avant Leibnitz, Platon et Aristote avaient vu que l'*évidente nécessité des principes* de contradiction, de causalité, etc., est une réfutation de l'empirisme. Il y a

1. ARISTOTE, *Post. Analytica*, l. I, c. II, comm. S. Thomæ, lect. 4. La science ou connaissance par les causes est ainsi supérieure à la simple connaissance des *lois expérimentales*, qui sont comme des faits généraux, ou l'énoncé des rapports constants des phénomènes.

là aussi le fondement de la preuve de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme[1].

Si telle est la différence qui existe entre la science et la connaissance empirique, comment concevoir la sagesse ? Comment la définir ? C'est ce qu'examine Aristote au chapitre II du premier livre de la *Métaphysique*.

***

Les caractères de la sagesse et leur raison d'être.

Il faut pour cela rechercher inductivement *les notes* ou caractères du sage, selon le témoignage universel. Il faudra rendre ensuite ces notes intelligibles, en assignant leur raison d'être.

Or, comme la notion la plus confuse de sagesse dit déjà qu'elle est quelque chose d'excellent dans l'ordre de la connaissance, il ne faut pas s'étonner qu'on dise communément du sage : 1° qu'il sait plus que les autres *tout* ce qui est accessible à notre intelligence et vaut la peine d'être connu ; 2° qu'il sait même *les choses les plus difficiles* ; 3° qu'il les sait *avec une plus grande certitude* que le commun des hommes et ne change pas son jugement avec le dernier interlocuteur ; 4° qu'il peut *assigner les causes* ou *raisons d'être* des faits et des choses, et par suite *enseigner* ; 5° qu'il *aime la connaissance de la vérité pour elle-même*, et non pour l'utilité matérielle ou les honneurs qui s'ensuivent ; il est

1. Cf. SAINT THOMAS, Iª, q. 75, a. 5 : « Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis... Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam *in sua natura absoluta*, puta lapidem, inquantum est lapis *absolute* (et non solum hic lapis)... Anima igitur intellectiva est *forma absoluta*, non autem aliquid compositum ex materia et forma. »

magnanime, désintéressé, et souvent il meurt pauvre; 6º il peut *ordonner* les choses comme il convient, soit dans l'ordre théorique, soit dans l'ordre pratique. C'est ainsi que la sagesse connaît la subordination des sciences, mais n'est elle-même subordonnée à aucune. « Sapientis est ordinare ».

C'est là une définition descriptive qui indique déjà l'*objet* de la sagesse (toutes choses, même les plus difficiles), son mode de connaître (avec certitude et par les causes), *sa fin* (la connaissance de la vérité pour elle-même), *ses effets* (ordonner les autres sciences et l'action humaine).

On pourrait objecter que l'énumération de ces six notes de la sagesse n'est peut-être pas complète. Il n'est pas nécessaire qu'elle le soit. Il suffit de remarquer inductivement ses caractères les plus notables, comme pour définir le cercle, il suffit de la longueur du rayon, qui l'engendre par sa révolution autour de l'une de ses extrémités.

***

Quelle est la raison d'être de ces notes, la raison capable de les rendre intelligibles ?

1º Pourquoi dit-on communément que le sage sait *tout* ce qui peut être su ? — Si *savoir* c'est connaître par les causes, celui-là sait tout ce qui est connaissable, qui connaît *les causes premières les plus universelles*, car celui qui connaît l'universel, connaît au moins d'une certaine façon tout ce qui rentre sous l'extension de celui-ci. En affirmant cela au chapitre II du premier livre de la *Métaphysique*, Aristote pose un principe d'où saint Thomas déduira (Iª, q. 45, a. 5) que Dieu seul peut créer, ou produire quelque chose de rien, *ex nihilo* ; car l'effet le plus universel (ou l'être de toutes choses, comme être) ne peut provenir que de la Cause la plus universelle, qui est Dieu. Dieu seul, qui est l'Être même, peut rendre raison de *tout l'être* d'une chose quelconque, même de l'être de la matière qui entre dans sa constitution.

Les causes inférieures à la cause suprême ne peuvent que transformer un sujet préexistant. Dieu seul peut créer.

Cette conclusion, Aristote ne l'a pas explicitement déduite, mais elle dérive nécessairement des principes ici formulés par lui, quoiqu'il ne semble point avoir soupçonné la souveraine liberté de l'acte créateur[1].

2º Pourquoi dit-on que le sage connaît *les choses les plus difficiles*, parmi celles qui nous sont accessibles ? — Pour la même raison : parce qu'il connaît les causes premières les plus universelles, qui sont les plus difficiles à connaître, car elles sont très au-dessus des choses sensibles, que nous connaissons tout d'abord. Ces causes suprêmes sont *très intelligibles en soi*, elles sont le principe et la fin de tout, par elles tout s'éclaire ; mais elles sont *difficiles à connaître pour nous*, parce qu'elles sont très éloignées des sens, qui sont le point de départ de notre connaissance[2]. Aussi la sagesse métaphysique à cause

1. Cf. sur ce point ce que dit saint Thomas in l. VI *Met.*, c. I, lect. I fin, au sujet d'un texte des plus élevés d'Aristote sur la Cause première des êtres : « Ex hoc apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae coeli, sed solum motus ejus. »

2. Saint Thomas dit de même, Iª, q. 2, a. 1 : « Haec propositio *Deus est*, quantum *in se* est, *per se nota est*, quia praedicatum est idem cum subjecto... sed non est per se nota *quoad nos*. » —

de sa difficulté ne nous est accessible qu'après l'étude des autres sciences philosophiques, après celle de la logique et de la philosophie de la nature[1].

3° Pourquoi dit-on que le sage sait ce qu'il connaît avec une *plus grande certitude* que les autres hommes ? — Encore pour le même motif : parce qu'il connaît les causes premières, les plus universelles, qui permettent d'*assigner les raisons suprêmes des choses*, raisons qui peuvent se rattacher aux notions premières et aux premiers principes, qui sont la source de toute certitude. Si l'on saisit le sens profond du principe de causalité : *tout ce qui arrive à l'existence exige une cause*, on voit qu'en dernière analyse est exigée *une cause* non causée, *qui n'est pas arrivée à l'existence*, mais qui existe par soi et est Acte pur. Si l'on saisit de même le sens profond du principe de finalité : *tout agent agit pour une fin proportionnée*, on est conduit à voir qu'il y a subordination des agents et des fins et que l'agent suprême doit agir pour la fin dernière de l'univers. Si l'on admet enfin, avec Anaxagore, que *l'ordre ne se peut expliquer sans une intelligence ordonnatrice*, il faut admettre aussi que l'ordre de l'univers suppose une Intelligence suprême, qui est la Pensée même éternellement subsistante.

4° Pourquoi dit-on encore que le sage plus que personne peut *enseigner ?* — Parce que enseigner c'est donner à d'autres la science ou connaissance

Nous voyons bien que, si Dieu existe, c'est par lui-même qu'il existe, mais existe-t-il de fait ? Notre *notion abstraite* de Dieu, qui abstrait précisément de l'acte d'exister, ne nous permet pas de l'affirmer, avant de nous assurer que le monde exige une Cause supérieure à lui.

1. Saint Thomas dit in l. I *Met.*, c. II, lect. II : « Ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis sit *prima in dignitate*, est tamen *ultima in addiscendo*. »

par les causes. C'est donc parce que le sage connaît les causes suprêmes qu'il peut enseigner plus que quiconque. La sagesse est ainsi la science la plus doctrinale, « illa scientia est magis doctrix vel doctrinalis, quae magis considerat causas[1]. »

Nous sommes ici singulièrement loin de ce que dit l'empirisme nominaliste ou le positivisme, qui soutient que la métaphysique, loin d'être la science suprême, n'est même pas la dernière des sciences, mais seulement une collection d'hypothèses invérifiables.

Mais le positivisme est la négation de toute philosophie, du fait que pour lui notre connaissance ne saurait s'élever au-dessus de l'expérience externe et interne, ce qui revient à confondre l'intelligence avec les sens, au moins avec les plus élevés des sens internes, avec l'imagination et la mémoire sensitive, et à confondre par suite l'intelligible avec le sensible, l'être avec les phénomènes. Le positivisme déclare que les preuves de l'existence de Dieu ne sont *pas scientifiques*, parce qu'elles ne sont *pas vérifiables par l'expérience*. Or il est très heureux qu'elles ne le soient pas, car si elles étaient, Dieu tomberait comme les êtres sensibles sous les prises de notre expérience et ne serait plus Dieu, Cause suprême et fin dernière.

5° Pourquoi dit-on que *la sagesse* plus que toute autre connaissance *est aimée* par le sage *pour elle-même*, indépendamment de l'utilité matérielle qui en dérive ? Parce que l'homme, qui aime la vérité pour elle-même, aime surtout la Vérité suprême, qui se trouve dans la connaissance des causes les plus élevées, et qui est la source éminente de toute

1. SAINT THOMAS, in I *Met.*, c. II, lect. II.

intelligibilité et de toute vie intellectuelle et morale.

6º Enfin, pourquoi dit-on qu'il appartient au sage *d'ordonner les choses* comme il convient, soit dans le domaine de la théorie, soit dans celui de la pratique ? — Toujours pour la même raison : parce qu'il connaît les causes les plus élevées, la fin dernière, qui est le principe de tout ordre, puisque à elle tout doit se subordonner. Saint Paul dira dans l'ordre de la grâce : « *Spiritualis homo judicat omnia et ipse a nemine judicatur.* » I Cor., II, 15.

***

Que reçoit la sagesse des autres sciences et de l'expérience ?

On objectera peut-être avec l'empirisme nominaliste et l'idéalisme subjectiviste : La métaphysique, de l'aveu même d'Aristote, n'est pourtant pas la première des sciences dans l'ordre d'invention, et donc, dans cet ordre, *elle suppose d'autres sciences* et reçoit d'elles des notions nécessaires ; elle leur est donc subordonnée. Elle reçoit de la logique les notions de démonstration, de principe démonstratif, d'induction ; elle reçoit de la philosophie de la nature la notion de devenir, elle reçoit de la psychologie les notions mêmes du concept, de l'intellection, de la sensation. Recevant de ces sciences les notions qui lui sont absolument nécessaires, la métaphysique est subordonnée à ces sciences, et ne saurait être une vraie sagesse.

A cela il faut répondre, selon Aristote : la métaphysique reçoit de ces sciences *la matière de sa considération*, mais non pas *ses principes*, ni ses

notions premières à elle. Au contraire, c'est à la lumière des notions absolument primordiales, relatives à l'être intelligible pris dans toute son universalité, et à la lumière des tout premiers principes qu'elle éclaire d'en haut les notions inférieures qu'elle emprunte aux autres sciences. Et donc elle ne se subordonne pas à elles, mais au contraire elle les juge d'en haut.

Ses premiers principes, ceux de contradiction, de causalité, de finalité, la métaphysique les trouve en approfondissant la première appréhension intellectuelle *de l'être intelligible*, qui est le premier objet de l'intelligence, connu d'emblée par elle dès son premier contact avec les choses sensibles, saisies par les sens.

Et ces tout premiers principes, nécessaires et absolument universels, supposés par les autres sciences, la métaphysique les analyse, les formule rigoureusement et les défend contre ceux qui les nient[1]. Elle reste ainsi supérieure aux autres disciplines, même à celles qui lui fournissent la matière de sa considération, matière qu'elle juge d'en haut dans une lumière supérieure.

***

On insistera peut-être en disant : Mais selon Aristote, à l'opposé de Platon, *notre connaissance intellectuelle dépend des sens*, non pas accidentellement comme d'une occasion, mais *nécessairement*, et donc elle ne peut pas être *plus certaine* que la

1. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, l. IV, c. 3 et 4, Commentaire de saint Thomas, lect. 5, 6, 7.

sensation ; par suite la métaphysique ne saurait être plus certaine que l'expérience et les sciences dites expérimentales.

A cela encore il faut répondre, selon Aristote et selon saint Thomas : Notre connaissance intellectuelle dépend *nécessairement* des sens, d'une *façon matérielle et extrinsèque*, oui, d'une *façon formelle et intrinsèque*, non. Comme l'explique bien saint Thomas, Iª, q. 84, a. 6 : « La connaissance sensible ne peut être la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, *sed magis quodammodo est materia causae*, elle est plutôt comme la matière de la cause. » — En quel sens ? En ce sens que l'intelligible n'est qu'en puissance dans les choses sensibles, il ne devient formellement intelligible en acte que sous la lumière intellectuelle, appelée par Aristote « intellect agent » ; alors seulement l'intelligible apparaît à l'intelligence capable de le connaître ; il lui apparaît dans une lumière intellectuelle très supérieure à la lumière sensible.

C'est pourquoi saint Thomas écrit, Iª, q. 84, a. 5 : « Comme on dit que nous voyons les couleurs dans le soleil ou par lui, il faut dire que l'âme humaine connaît intellectuellement tout *dans les raisons éternelles*, par la participation desquelles elle connaît. La lumière naturelle de l'intelligence, qui est en nous, est en effet une certaine similitude participée de la lumière incréée qui contient les raisons éternelles des choses. »

Aussi notre intelligence peut-elle abstraire *ab hic et nunc* la nature des choses et la considérer *sub specie aeternitatis*. La nature du lion ou celle du lis est ainsi pour notre intelligence ce que le lion et le lis étaient appelés à être de toute éternité τὸ

τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse ;* c'est là un intemporel presque intraduisible.

Mais en dehors de la lumière naturelle de l'intelligence, nous avons besoin des idées abstraites (par cette lumière même) des choses sensibles.

De la sorte LA CERTITUDE MÉTAPHYSIQUE de la *valeur réelle des premiers principes* de contradiction, de causalité, etc. (de leur valeur comme lois, non seulement de l'esprit, mais de l'être) est FONDÉE FORMELLEMENT ET INTRINSÈQUEMENT, non sur la sensation nécessairement prérequise, mais sur *l'évidence intellectuelle* de ces principes dans la lumière naturelle de l'intelligence. Cependant cette certitude métaphysique est aussi FONDÉE MATÉRIELLEMENT ET EXTRINSÈQUEMENT sur la *sensation et son objet.* C'est bien la signification de la parole profonde de saint Thomas, Iª, 84, a. 6 : « Sensibilis cognitio non potest dici totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae* ». La forme de la cause (forma causae) est la lumière naturelle de l'intelligence dans laquelle nous connaissons l'être intelligible, comme nous connaissons les couleurs dans la lumière du soleil.

Si au contraire la certitude intellectuelle des premiers principes était fondée *formellement et intrinsèquement* sur la *sensation*, l'empirisme nominaliste des positivistes serait la vérité. L'intelligence ne pourrait juger d'en haut de la valeur de la sensation, dont elle se sert. Au contraire elle la juge dans la lumière des premiers principes, en disant une sensation de rien de senti (*vera sensatio sine reali sensato*) est impossible[1], de même une sensation sans cause et sans finalité.

1. Le texte de saint Thomas, IIIª, q. 76, a. 8, comme le

L'intelligence peut ainsi juger d'en haut la sensation et l'expérience, parce qu'elle n'atteint pas seulement le sensible abstrait, la couleur abstraite, le son abstrait, l'étendue abstraite, mais *l'être intelligible*, abstrait des choses sensibles, l'être intelligible qui comme tel n'est point sensible et ne peut être saisi par les sens ni par l'imagination. Celle-ci est incapable de saisir de même la *causalité efficiente* comme telle, ou *la finalité*, car, si elle atteint la couleur ou le son, elle ne peut atteindre *l'être* et *les raisons d'être des choses.*

Il reste donc que la sagesse métaphysique n'est nullement subordonnée aux sciences qu'elle utilise. Elle leur est supérieure et les juge d'en haut. C'est même pour cela qu'elle peut les *utiliser*, au sens exact du mot *uti*. Seul en effet le supérieur *se sert* de l'inférieur *et non e converso.*

La métaphysique peut ainsi juger les autres sciences et elle ne peut être jugée elle-même par aucune autre, « *et ipsa a nemine judicatur* » dans l'ordre naturel.



La définition réelle de la sagesse.

Nous sommes ainsi conduits à la définition, non plus seulement nominale, mais réelle, de la sagesse : *C'est la science des choses par leur Cause suprême;* en d'autres termes : la science capable de faire

montre Jean de Saint-Thomas, n'est pas contraire à cette assertion. Il y est dit que, si Dieu produit une immutation subjective dans les sens, sans qu'il y ait un objet réel correspondant, c'est « *ac si homo expresse videret* ». Il semble qu'il y ait sensation mais il n'y a pas sensation véritable. Cf. I^a, q. 51, a. 2, et III^a, q. 57, a. 6, ad 3um.

connaître *les raisons suprêmes des choses*. Au livre XII de la *Métaphysique*, Aristote montre que Dieu est la fin de l'univers, et au l. I, c. 3, il fait un grand éloge d'Anaxagore qui apparut comme un sage parmi des hommes ivres, lorsqu'il dit que l'univers demande une Intelligence suprême qui l'ait organisé.

Nous avons maintenant le caractère foncier qui rend intelligibles les diverses notes réunies dans la définition descriptive du sage, définition qui répond au sens que l'on donne communément à ce terme pour le distinguer de tout autre.

Il suit de là que l'objet propre ou formel de la métaphysique est *l'être intelligible en tant qu'être*, et non pas en tant que mobile[1]. Son objet propre c'est *le réel comme réel*. Ici le réel intelligible est *abstrait*, non seulement de *cette* matière individuelle (comme lorsqu'on considère, non pas *cette* eau, mais l'eau en général, ou la mutation substantielle en général), mais *de toute matière*[2], si bien qu'on peut l'attribuer à l'esprit et même analogiquement à Dieu, Premier Être.

Tandis que les autres sciences considèrent l'être

1. *La philosophie de la nature*, comme le dit Aristote au début de la *Physique*, a pour objet l'*ens mobile, ut mobile*, l'être sensible et mobile, *au premier degré d'abstraction* (*Mét.*, l. VI, c. 1), c'est-à-dire en abstrayant, non pas de toute matière, mais seulement de *la matière sensible individuelle*. Elle considère, par exemple, non pas *ce* mouvement local, mais le mouvement local, le mouvement qualitatif, le mouvement d'accroissement, la mutation substantielle des choses et en cherche les causes profondes (matière première et forme substantielle), même la cause suprême : *le premier moteur*, dont Aristote prouve l'existence dans le dernier livre de sa *Physique*. — Les sciences subordonnées à la philosophie de la nature, comme la mécanique, l'hydrostatique, l'acoustique, l'optique, etc., expliquent les phénomènes sensibles, non par leurs causes premières (matière première, forme substantielle, premier moteur et fin de l'univers), mais par les causes prochaines.

2. Cf. ARISTOTE, *Métaphys.*, l. VI, c. 1, lect. 1.

sous un aspect particulier (la physique, l'être mobile; la mathématique l'être quantitatif ou la quantité), la métaphysique doit considérer l'être comme être et les premiers principes de l'être dont se servent les autres sciences, sans traiter de ces principes ex professo. Ce domaine ne saurait rester inexploré. La métaphysique doit donc traiter du réel comme réel.

Il ne saurait en être autrement si la métaphysique est la connaissance des choses par leur cause suprême. En effet, comme le montre Aristote (*Métaph.*, l. IV, c. 1), *toute cause*, non pas individuelle, mais *générale*, par laquelle s'explique un *effet général*, comme la vie végétative à la surface de la terre, *correspond de soi à* LA NATURE *de cet effet*. Si *ce vivant*, père de tel autre, est cause de l'arrivée à l'existence de *cet autre*, il ne saurait rendre compte de *la vie* qui est contingente en lui, comme en son fils[1]. Il faut qu'il y ait une *cause générale* et supérieure de l'existence de *la vie végétative* qui se constate à la surface de la terre, de même il faut une cause éminente de *la vie sensitive*, de même une cause encore supérieure de *la vie intellectuelle*. Enfin il faut qu'il y ait une cause suprême de *l'être* des choses qui arrivent à l'existence, de *leur être comme être*, ὂν ᾗ ὄν.

Or, nous l'avons vu, la métaphysique est la connaissance de toutes choses par leur cause suprême. Donc elle a pour objet propre et formel l'être en tant qu'être des choses, et elle l'explique par ses causes suprêmes (efficiente et finale). Aristote conclut : « La métaphysique doit donc chercher les

1. Cf. Saint Thomas, Iª, q. 104, a. 1.

premières causes de l'être en tant qu'être des choses. » (*Métaph*, l. IV, c. 1). Il formule ainsi de nouveau le principe d'où saint Thomas déduira (Iª, q. 45, a. 5) que *Dieu seul peut créer*, car l'effet le plus universel (l'être de toutes choses) ne peut être produit que par la Cause la plus universelle.

***

C'est le terme de la chasse à la définition, *venatio definitionis*. Du concept très confus de sagesse (quelque chose d'excellent dans l'ordre de la connaissance) nous sommes passés au concept distinct. C'est le même concept sous deux aspects différents, comme c'est le même être qui est d'abord enfant, puis homme fait.

Le passage du concept confus, exprimé par la *définition nominale*, au concept distinct, exprimé par la *définition réelle*, s'est fait par *induction comparative ascendante*, c'est-à-dire en comparant la chose à définir, confusément connue, avec les choses semblables et dissemblables, ici avec les modes infimes de connaissance et avec les modes plus élevés. Cette induction comparative ascendante rejoint la *division descendante des divers modes de connaissance* : la connaissance est soit sensitive, soit rationnelle, et celle-ci à son tour est une connaissance soit par les causes prochaines, soit par les causes les plus élevées. La dernière seule mérite le nom de *sagesse*, si l'on veut conserver le vrai sens de ce mot, déjà indiqué dans la définition nominale.

Au terme de cette *venatio definitionis realis*, de cette chasse à la définition, comme dit Aristote en

en donnant les règles[1], *le concept confus*, qui était LE PRINCIPE DIRECTEUR de la recherche ascendante et descendante, *se reconnaît lui-même dans le concept distinct*, comme un homme d'abord à moitié endormi se reconnaît lui-même, lorsque pleinement éveillé, il se regarde dans un miroir. La recherche de la définition est ainsi l'œuvre de l'intelligence, du *νοῦς*, plus que de la raison discursive[2].

Cet exemple de la recherche des définitions montre bien selon quelle méthode Aristote a établi la définition de l'âme, celle de l'homme, celle des différentes vertus comme la prudence, la justice, la force, la tempérance, celle de l'art : « recta ratio agibilium » et plusieurs autres. Il a précisé ainsi la méthode à laquelle avait recours Socrate, qui était préoccupé d'abord de bien définir ce dont on discute, de déterminer au moins le sens que l'on donne aux termes dont on se sert communément, et sans lesquels

1. Cf. *Posteriora Analytica*, l. II, c. 3, 4, 6, 7, Commentum sancti Thomae, lectio III et sqq.

2. Il y aurait à ce sujet beaucoup à dire tant en théologie qu'en philosophie. Nous ne pouvons ici nous étendre sur ce sujet capital, notons seulement ce qui nous paraît être le principal. C'est l'intelligence, νοῦς, qui passe progressivement de la première appréhension intellectuelle *confuse* (antérieure au jugement et au raisonnement) à l'appréhension intellectuelle *distincte*. Pour cela elle se sert comme *d'instruments* (en quelque sorte inférieurs à elle) de l'induction comparative ascendante et de la division descendante. Mais ce ne sont là que des instruments, et la définition réelle obtenue les *dépasse*.

Plusieurs travaux parus ces dernières années sur la méthode aristotélicienne de la recherche de la *définition* (*Post. Anal.*, l. II), ne tiennent pas compte de ce qu'il y a de plus important en cette recherche, de son *principe directeur*, qui est supérieur à la raison discursive et qui n'est autre que le νοῦς et son appréhension intellectuelle *confuse* de la chose à définir, appréhension exprimée dans le *quid nominis*, qui contient confusément le *quid rei*.

L'intelligence ne chercherait pas la définition réelle, si en un sens elle ne l'avait déjà trouvée.

le langage et la pensée sont impossibles. Il réduisait ainsi les sophistes à se servir des mots selon un sens déterminé, ou à garder un profond silence.

Il suit de la définition donnée de la sagesse qu'elle a, comme la vérité qu'elle connaît, une valeur en soi, indépendamment de l'utilité pratique qui en dérive et de tout profit matériel. Si l'on dit qu'elle est « inutile », c'est parce qu'elle est *au-dessus de l'utile* et non pas au dessous. Or ce qui est au-dessus de l'utile et du délectable, c'est *l'honnête*, qui mérite d'être aimé pour lui-même, indépendamment des avantages ou de la délectation qu'on y trouve. De plus, ajoute Aristote[1], la sagesse, qui est la connaissance la plus haute et la plus honorable, est *plus divine qu'humaine* : « On a pu, dit-il, avec toute raison trouver que la possession de cette science est au-dessus de l'humanité, car la nature de l'homme est esclave de mille façons[2]. Au dire de Simonide, « il n'y a que Dieu qui puisse jouir de ce privilège de la sagesse ». Mais l'homme se manquerait à lui-même, s'il ne cherchait pas de cette haute connaissance ce qu'il peut parvenir à en posséder... Et le moins qu'il en possédera sera supérieur à toutes les autres sciences[3]. »

Aristote a bien montré (*Métaph.*, l. VI, c. 1) que la métaphysique diffère spécifiquement et de

1. *Met.*, l. I, c. 2.

2. *Prius est vivere* (etiam materialiter) *deinde philosophari*. Id est prius est vivere etiam materialiter, non in ordine intentionis sed in ordine executionis. La vie du corps est subordonnée à celle de l'intelligence, mais elle doit être d'abord assurée.

3. Aristote remarque ici contre le poète Simonide, que Dieu n'envie point la sagesse (d'ailleurs si imparfaite) de l'homme. Les envieux en effet sont malheureux du fait qu'ils désirent ce qui les dépasse et qu'ils s'attristent de la félicité des autres ; or Dieu ne saurait être malheureux, ni désirer ce qui le dépasse. Il est au-dessus de l'envie.

la mathématique et de la philosophie de la nature, par sa *manière de définir* et par suite de *démontrer* (la démonstration repose sur la définition), car elle *abstrait de toute matière, abstrahit ab omni materia*. Elle considère dans le sensible les caractères fonciers qui se retrouvent dans l'ordre suprasensible.

La philosophie de la nature abstrait seulement de la matière individuelle ; elle considère, non pas *cette* mutation substantielle, mais *la* mutation substantielle, la génération et la corruption, non pas *cette* plante et *cet* animal, mais *la* vie végétative, et *la vie* sensitive et leurs quatre causes : formelle, matérielle, efficiente et finale. C'est le premier degré d'abstraction.

La mathématique abstrait des qualités sensibles et du mouvement (par suite de la cause efficiente et de la cause finale) pour ne considérer que *la quantité*, soit continue, soit discrète : les figures et les nombres et leurs propriétés. C'est le second degré d'abstraction, auquel participe la physique-mathématique.

La métaphysique procède selon le troisième degré d'abstraction ; elle abstrait *de toute matière*, et considère, dans les choses sensibles, les caractères intelligibles les plus universels et les principes absolument nécessaires qui se retrouvent dans l'ordre suprasensible : *l'être intelligible*, l'unité, la vérité, la bonté, la beauté, la substance, la qualité, la causalité. Bref : l'intelligible est connu par abstraction de la matière, et donc l'intelligible supérieur par l'abstraction de toute matière. De là résulte une certitude supérieure portant sur les lois les plus nécessaires du réel[1].

On voit par là que pour découvrir la Cause efficiente et finale de l'être même des choses sensibles

1. Cf. SAINT THOMAS, in *De Trinitate Boetii*, q. V, a. 1.

et de l'homme, il ne faudra pas, comme l'a fait Spinoza, procéder en métaphysique selon la méthode mathématique, qui abstrait de la cause efficiente et de la cause finale. Il ne faudra pas non plus vouloir réduire l'ontologie à la psychologie, l'être intelligible au *cogito* cartésien, ni ramener comme Leibniz, l'être intelligible à la *force consciente d'elle-même*, à la monade. Il faudra au contraire concevoir le *cogito* et la pensée en général par rapport à l'être intelligible, et définir *la force* et l'*action* par rapport à l'être qui peut agir et à celui qui peut être produit, *operari sequitur esse*. A la lumière des premiers principes de la raison et de l'être, la métaphysique s'élève ainsi à la Cause première, qui n'a pas besoin d'être mue pour agir, parce qu'*elle est son action même, est suum agere*, ce qui suppose qu'elle *est l'Être même, est suum esse* (operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi) : *Ego sum qui sum* ». (Cf. SAINT THOMAS, I[a], q. 3, a. 4).

* * *

LES DEUX SAGESSES SURNATURELLES

On se rend mieux compte de ce qu'est la sagesse métaphysique en la comparant à deux sagesses d'ordre supérieur, qui peuvent la juger elle-même *ex alto* ; nous voulons parler de la théologie et du don de sagesse.

La théologie, son objet, sa lumière, sa racine dans la foi infuse.

La théologie est une sagesse d'ordre surnaturel,

parce qu'elle suppose nécessairement *la foi infuse*, qui est comme sa racine puisqu'elle a pour but : 1° d'expliquer ou d'analyser conceptuellement *les vérités révélées* ou de foi, pour les bien entendre, contrairement aux déformations de l'hérésie, et 2° d'en déduire *d'autres vérités* qui y sont virtuellement contenues, et appelées conclusions théologiques proprement dites, fruit d'un raisonnement non pas seulement explicatif, mais objectivement illatif.

La distinction des *vérités révélées* et des *autres vérités* déduites de la révélation est la clef du problème de l'évolution du dogme, où il faut bien éviter de confondre ce que l'Église condamne infailliblement comme erroné avec ce qu'elle condamne comme hérétique. C'est seulement dans ce dernier cas que la proposition contradictoire est un dogme de foi[1].

1. Le passage du *quid nominis* au *quid rei*, du concept confus (souvent exprimé d'abord de façon concrète) au *concept distinct* (exprimé de façon plus abstraite et précise) est ce qu'il y a de capital dans la question de l'*évolution du dogme*. Celle-ci est un passage du confus au distinct, de l'implicite à l'explicite dans l'expression D'UNE MÊME VÉRITÉ, par exemple : du mystère de la Trinité, ou de celui de l'Incarnation, ou de celui de la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie.

Quant aux conclusions théologiques proprement dites, c'est-à-dire obtenues par un raisonnement non pas seulement explicatif, mais *objectivement illatif*, ce sont D'AUTRES VÉRITÉS qui n'étaient que *virtuellement révélées*. Lorsque le concile de Nicée définit que le Verbe est consubstantiel au Père, il ne définit pas une conclusion théologique, mais précise cette vérité révélée : *Et Deus erat Verbum. Et le Verbe était Dieu* (Jean, I, 1).

On a soutenu récemment que s'il était seulement révélé sur Dieu qu'il est l'*Être même* et la *Sagesse même*, toutes les conclusions qu'on déduirait rigoureusement de là, par exemple : *Dieu est libre*, pourraient être proposées par l'Église comme révélées et comme dogme de foi. — Pour défendre cette thèse on a été nécessairement conduit à soutenir que ces conclusions sont *la même vérité* que les principes révélés d'où elles dérivent. Cf. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme*, t. II, p. 333 : « Deux propositions (sur Dieu) de *prédicats* réellement identiques ont un *sens* réellement identique ». Cela revient à dire : Comme les attributs divins ne sont pas réellement distincts, cette proposition *Dieu est intelligent* a le MÊME SENS que celles-ci : *Dieu est libre, Dieu est juste, Dieu est miséricordieux*. Or c'est là la thèse nominaliste selon laquelle les noms divins sont synonymes comme Tullius et Cicero. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 13, a. 4 : Utrum nomina divina sint synonyma. A ce compte on pourrait dire : Dieu punit par miséricorde et pardonne par justice.

Le travail d'*analyse conceptuelle* (qui est la partie la plus importante des traités théologiques de la Trinité, de l'Incarnation, des Sacrements, de la grâce, etc.) et celui *de déduction* des conclusions théologiques sont un travail humain fait sur les données de la révélation, ou donné révélé. En ce sens la théologie, comme le dit saint Thomas, *acquiritur studio humano* [1] et n'est pas un *habitus infus*, une science infuse.

Cependant la théologie, du fait qu'elle a *sa racine* dans la foi infuse, est une sagesse d'ordre surnaturel. Elle a pour *objet propre*, non pas l'être en tant qu'être de toutes choses, non pas non plus Dieu comme être, premier être, et auteur de notre nature, mais *Dieu comme Dieu*, Dieu dans *sa Déité* ou *sa vie intime*, naturellement inconnaissable, Dieu connu par la révélation divine, Dieu *auteur de la grâce* et de la gloire ou béatitude éternelle, essentiellement surnaturelle. C'est bien ce que dit saint Thomas, Ia, q. 1, a. 10 : « *Sacra doctrina propriissime determinat de Deo*, secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur ad Rom. I, « Quod notum est Dei, manifestum est illis ») sed etiam *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso* et aliis *per revelationem*

1. IIa IIae, q. 45, a. 1, ad 2m.

communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia. »

Cet objet, Dieu et sa Déité, en sa vie intime, *obscurément connu* par la foi, avant de l'être clairement par la vision, la théologie l'atteint sous la lumière de la révélation dite virtuelle, parce que, après avoir analysé conceptuellement les vérités révélées, elle déduit les autres vérités qui y sont virtuellement contenues.

D'où il suit qu'on ne peut se faire une juste idée de l'élévation de la théologie (science de la foi, ou des données de la révélation) que si l'on a une juste idée de *la foi infuse* et de sa *certitude éminente, essentiellement surnaturelle*, supérieure en soi, malgré l'obscurité de l'objet cru, à la certitude métaphysique[1].

Nous avons dit un peu plus haut que la *certitude métaphysique* de la valeur réelle des premiers principes de contradiction, de causalité, etc., *est fondée formellement et intrinsèquement* sur l'évidence intellectuelle de ces principes, et qu'elle est *fondée matériellement et extrinsèquement* sur la sensation.

Ici, comme l'explique fort bien saint Thomas[2], *la certitude essentiellement surnaturelle* de la foi infuse aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice *est fondée formellement et intrinsèquement* sur l'autorité de Dieu révélateur, sur la Vérité première révélatrice, à laquelle la foi infuse adhère comme à son motif formel. Et elle est fondée *matériellement et extrinsèquement* sur les signes de la

1. Cf. SAINT THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 4, a. 8 : *Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus.*

2. IIª IIªᵉ, q. 4, a. 8 ; q. 1, a. 1, 3. 4 ; q. 2, a. 1 et 2. Voir ici plus loin, IIᵉ P., chap. V : La surnaturalité de la foi.

révélation divine, qui sont les miracles, les prophéties accomplies, la vie admirable de l'Église, etc.

Comme la vue saisit par un même acte la couleur et la lumière qui rend la couleur actuellement visible, comme l'intelligence naturelle saisit par un même acte un principe et la lumière qui en montre la vérité, ainsi *la foi infuse adhère surnaturellement* par un même acte *aux mystères révélés* et *à Dieu qui les révèle*, selon la proposition de l'Église. « *Credere Deo* (revelanti) et *Deum* (revelatum) est *unus et idem actus* », dit saint Thomas[1].

C'est ce qui fait que la foi infuse, malgré l'obscurité de son objet, est plus certaine *en soi* que l'adhésion naturelle aux premiers principes. « Dicitur esse certius (in se) illud, quod habet *certiorem causam*. Et hoc modo *fides est certior tribus praedictis* (sapientia metaphysica, scientia et intellectu primorum principiorum), QUIA FIDES INNITITUR VERITATI DIVINAE, tria autem praedicata rationi humanae. » — La foi infuse, à raison de l'obscurité de son objet, ne l'atteint pas d'une façon aussi connaturelle et satisfaisante que l'intelligence naturelle atteint les principes évidents, c'est bien sûr ; mais, malgré cela, son motif formel (qui est la Vérité première révélatrice, à laquelle elle adhère surnaturellement et infailliblement) produit une certitude plus haute que toute certitude naturelle.

Et c'est pourquoi la théologie, qui a sa racine dans la foi infuse, tout en étant moins certaine que la foi, est plus certaine que la métaphysique, et peut *juger d'en haut celle-ci en se servant d'elle*, comme le supérieur *se sert* (*utitur*) de l'inférieur.

1. SAINT THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 2, a. 2, c. et ad 1ᵐ.

Tout au moins elle juge que telle proposition métaphysique ne s'oppose en rien aux vérités révélées, mais qu'au contraire elle leur est conforme. En ce sens, saint Thomas écrit, Iª, q. I, a. 2 : « Propria hujus scientiae (theologiae) cognitio est, quae est *per revelationem*, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum *judicare de eis*. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiae *repugnans*, totum condemnatur ut *falsum*. »

La foi infuse est très supérieure à la théologie « quae acquiritur studio humano », mais elle communique quelque chose de sa certitude à la science qui dérive d'elle, et qui est par suite une sagesse supérieure à la sagesse métaphysique.

***

Confortation de la métaphysique par la révélation divine.

Comme on le voit dans la philosophie chrétienne, la métaphysique peut être grandement affermie d'en haut par la révélation divine [1].

La sagesse métaphysique, même pour les choses de son ordre à elle, reçoit une *confortation* (objective et subjective) de la foi infuse et de la théologie. C'est ainsi que la certitude démonstrative de l'existence de Dieu est affermie chez un philosophe si celui-ci devient chrétien. La foi infuse *confirme d'en*

1. M. J. Maritain l'a admirablement montré dans son livre récent : *Les Degrés du savoir*, surtout en un chapitre de toute première valeur relatif à « la sagesse augustinienne ».

haut son *adhésion naturelle* aux preuves qu'il connaissait déjà.

Saint Thomas a parlé souvent de cette confortation, par exemple, IIª IIªᵉ, q. I, a. 5, ad 7ᵐ ; q. 2, a. 9, ad 3ᵐ. *Quodl.* II, 6.

Cette confortation est manifeste en particulier pour l'idée de *création libre ex nihilo*, à laquelle la sagesse métaphysique pourrait parvenir, mais à laquelle elle n'est pas parvenue même chez les Grecs, chez le peuple le mieux doué pour la spéculation philosophique. Au contraire à la première ligne de la *Genèse*, il est révélé : « *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.* » C'est la marque de l'intelligence divine sur la Bible dès les premières paroles du premier livre.

Aristote a bien affirmé avec certitude au l. XII de sa *Métaphysique*, que *Dieu*, *Acte pur*, est *cause finale de l'univers* : tout agent agit pour une fin, pour un bien, et tend vers le bien suprême connu ou inconnu. Au l. I, c. 3, du même ouvrage, il avait fait un grand éloge d'Anaxagore, parce que celui-ci a proclamé la nécessité de l'Intelligence première qui a ordonné le monde. Aristote n'a jamais nié que Dieu soit *dans l'ordre d'efficience premier moteur* et même d'une certaine façon *cause des êtres*. Il le laisse même plutôt entendre, en particulier *Métaphysique*, l. VI, c. I, 1026, a. 17 : « Toutes les premières causes sont nécessairement éternelles, mais *surtout les causes immobiles et séparées*, car ce sont *les causes des choses visibles*. » C'est sur ce texte que saint Thomas a noté : « Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae coeli, sed solum motus ejus. »

Mais Aristote ne s'est pas élevé à l'idée explicite de *création libre ex nihilo*, pas même à l'idée de *création ab aeterno*. Il y avait là deux difficultés qui chez lui n'ont pas de réponse : 1° Comment un être, même un grain de sable, peut-il être produit, non pas par transformation d'une matière préexistante, mais *tout entier, de rien ?* 2° Comment l'Acte pur immobile qui, s'il agit par manière d'efficience sur le monde, paraît agir *toujours de la même manière*, aurait-il produit le monde *librement*, par un *acte libre* qui aurait pu ne pas être en lui, et de telle sorte qu'il aurait pu ne pas créer ou créer un autre monde que celui-ci ?

Ces questions qui n'ont pas de réponse chez Aristote, la trouvent dans la *Somme théologique* de saint Thomas, I^a, q. 19, a. 3, a. 4, 5, 8 ; q. 22, a. 1, 2, 3 ; q. 45, a. 1, 2, 3, 4, 5 ; q. 46, a. 1, 2, 3 ; q. 104, a. 1, 2, 3, 4. On voit là la supériorité de la philosophie chrétienne. De même pour la certitude de l'immortalité de l'âme.

***

Le don de sagesse et la connaissance quasi expérimentale de Dieu.

Mais il est encore une autre sagesse, qui est supérieure à la sagesse acquise, que nous appelons théologie. C'est la *sagesse infuse* ou don de sagesse, la sagesse des saints.

Saint Thomas dit très clairement, I^a, q. 1, a. 6, ad 3^m : « Comme il appartient au sage de *juger*, il y a deux sagesses distinctes selon *deux modes de juger*. » — Il arrive en effet qu'un homme *juge par manière d'inclination (per modum inclinationis)*, comme celui qui a une vertu (la chasteté, par ex.) juge bien de l'objet de cette vertu car il y est incliné. En ce sens Aristote a dit (*Éthique*, l. X, c. 5) que « le vertueux est la mesure et la règle des actes humains », il en a un jugement droit. — Mais il y a une autre manière de juger, c'est celle de celui qui, instruit des choses de la *science morale*, peut porter un jugement droit sur les actes de telle vertu, même s'il ne la possède pas.

« Au sujet des choses divines, la première manière de *juger (par inclination ou sympathie)* appartient à la sagesse, qui est un don du Saint-Esprit, selon cette parole de saint Paul, I *Cor.*, II, 15 : « L'homme » spirituel juge de tout et il n'est lui-même jugé » par personne. » Et Denys (*Noms divins*, c. II, 9) dit de Hiérothée qu'il connaissait les choses divines non seulement par l'étude, mais par l'impression divine, *οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα, non solum discens, sed et patiens divina*[1]. — La seconde manière de juger appartient à la science théologique qui s'acquiert par l'étude, bien que ses principes nous soient connus par la révélation. » La première manière est par connaturalité ou sympathie, la seconde est « secundum perfectum usum rationis ».

En traitant *ex professo* du don de sagesse, saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 45, a. 1 et 2, précise cet enseignement. Dans l'article 1, il parle surtout de *l'inspiration spéciale du Saint-Esprit* d'où procède cette connaissance infuse, inspiration à laquelle le don de sagesse nous rend docile. A l'article 2, il parle surtout de *la sympathie* ou *connaturalité aux choses divines*, fondée sur la charité infuse, con-

1. Par une sorte de sympathie, καὶ ἐκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας.

naturalité dont *se sert* l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, pour nous montrer combien le Seigneur est bon (*gustate et videte quoniam suavis est Dominus* Ps. 33, 9). Du fait que le Saint-Esprit nous inspire une affection toute filiale pour Dieu (amour infus), les mystères révélés par Lui nous apparaissent non seulement *vrais* parce que révélés, mais *bons* et souverainement *conformes* à nos aspirations, surtout aux aspirations surnaturelles que la grâce suscite en nous. Ainsi les disciples d'Emmaüs dirent : « N'est-il pas vrai que notre cœur était brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin et nous expliquait les Écritures ? » Luc, XXIV, 32.

Du fait que nous *aimons actuellement* les mystères révélés de l'Incarnation et de la Rédemption, il y a actuellement en nous *une relation de conformité* de ces mystères à nos dispositions intimes, ou plutôt de celles-ci à eux, et par suite sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, ces mystères nous apparaissent non seulement comme *croyables* parce que révélés, mais comme *souverainement aimables* et dignes d'un amour qui devrait devenir toujours plus pur et plus fort[1]. Par là la sagesse infuse *goûte*

1. Cf. CAJETAN, in I^{am} II^{ae}, q. 58, a. 5, nº x : « *Appetitu affecto ad aliquid*, puta ad vindictam, ex hoc ipso quod afficitur ad illud duo simul fiunt : nam *in ipso fit ipsa affectio* ad vindictam, et in vindicta *consurgit relatio convenientiae ad talem appetitum*. Ita quod vindicta incipit esse, et est conveniens tali appetitui, quae prius non erat conveniens : non propter mutationem in vindicta, sed in appetitu. *Consonante autem vindicta appetitui, in intellectu consurgit quod ratio judicet eam esse convenientem...* »

Ce qui est dit ici de la vengeance, doit se dire aussi de l'objet de la chasteté et plus encore de celui de la charité.

JEAN DE SAINT THOMAS, in I^{am} II^{ae}, q. 68, a. 1, 2, *de Donis Spiritus Sancti*, disp. 18, a. 4, nº 11, explique profondément cette connaissance par connaturalité et dit : « Sic amor transit in conditione objecti. » L'objet apparaît d'autant plus aimable qu'on l'aime davantage. Item JEAN DE SAINT THOMAS, in I^{a},

même ce qu'il y a de plus obscur en ces mystères et ce qui ne saurait être exprimé, car cela même est divin et souverainement bon ; c'est même ce qu'il y a de plus ineffable et *de plus intime dans la vie intime de Dieu*. C'est ce qui faisait dire à sainte Thérèse : « J'ai d'autant plus de dévotion ou d'amour pour les mystères de la foi, qu'ils sont plus obscurs ». Elle savait que cette obscurité diffère absolument de celle de l'absurdité ou de l'incohérence, et qu'elle vient d'une lumière trop forte pour nos faibles yeux.

*
* *

La splendeur de cette sagesse infuse est incomparable chez les grands contemplatifs.

On a très justement dit à leur sujet : « Il y a une certaine sagesse inférieure, qui ose usurper le nom de sagesse, parce qu'elle est assez bornée pour ne pas voir ce qui lui manque. L'étroitesse de son horizon lui fait le don hideux d'être contente d'elle-même.

» Le mysticisme est l'autre sagesse, celle d'en haut, qui voit assez loin pour trouver sa vue courte. La grandeur de la contemplation est le miroir sans défaut où elle voit son insuffisance. L'immensité des lieux qu'elle habite lui fait le don superbe du dédain sacré d'elle-même.

» Avec ce dédain augmente sa grandeur, et avec sa grandeur augmente sa bonté.

» Les majestés aériennes des contemplations embrasées d'un Rusbroek sont plus fécondes que les entrailles de la terre, plus douces que la respiration

q. 43, a. 3, sur l'Habitation de la Sainte Trinité en nous comme objet quasi expérimentalement connaissable.

d'un enfant endormi. Un caractère spécial à la splendeur chrétienne et catholique, c'est que *la pratique la suit*, comme l'ombre suit le corps.

» Plus le mystère est inscrutable, plus la contemplation est haute, plus le regard du contemplateur est profond pour saisir dans leur abîme les misères humaines, miséricordieux pour inviter, doux pour plaindre, ardent pour aimer, tendre pour secourir[1]. » C'est une image vivante de la conciliation intime des perfections divines : sagesse, justice et miséricorde.

***

On voit ainsi la différence notable des trois sagesses dont nous venons de parler. Et comme la sagesse théologique, qui a sa racine dans la foi infuse, confirme d'en haut la sagesse métaphysique dont elle fait usage, *le don de sagesse* principe de la *contemplation infuse* confirme d'en haut la sagesse théologique, comme on le voit surtout chez les grands docteurs de l'Église, notamment chez un saint Augustin et chez un saint Thomas. C'est *con amore* et sous une inspiration spéciale du Saint-Esprit qu'ils parlent du mystère de la Trinité et de celui de l'Incarnation Rédemptrice ; ils en parlent comme de ce qui est la vie de leur âme, la vie de leur vie. Et en lisant surtout certaines de leurs pages, en particulier dans leur *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, on sent qu'ils ont du Dieu vivant, non pas seulement *la connaissance abstraite*, que donne l'étude de la saine philosophie et dans un ordre supérieur celle de la théologie, mais une *connaissance*

1. E. Hello, Introduction à la traduction des *Œuvres choisies de Rusbrock l'admirable.*

quasi expérimentale[1], celle du don de sagesse, qui grandit en eux avec l'amour de Dieu[2].

Plus que les philosophes de l'antiquité ils ont eu la *certitude* des choses divines, et plus qu'eux aussi ils ont eu le *sens du mystère* qui, nous allons le voir, grandit avec la certitude, au lieu de la diminuer et de la détruire.

***

ROLE DE LA VOLONTÉ RECTIFIÉE EN DEUX AUTRES ESPÈCES DE CERTITUDE

On trouve deux autres cas importants du rôle de la volonté rectifiée en deux autres espèces de certitude, celle de la prudence et celle de l'espérance.

Il convient d'en dire ici quelques mots, pour voir ce que saint Thomas a pensé de l'esprit de finesse que Pascal aime à opposer à l'esprit géométrique.

D'où vient que des personnes peu instruites, mais de grande vertu, ont *un jugement sain* et très juste en matière morale, là où plusieurs de ceux qui ont étudié la théologie morale hésiteraient et donneraient à choisir entre deux solutions parfois fort compliquées l'une et l'autre ? — D'où vient que, dans un autre ordre, certains chrétiens ont une espérance si ferme, si certaine, malgré les objections qui se présentent à leur esprit, tandis que plusieurs

1. Cf. Saint Thomas, I, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3 : « *Cognitio ista est quasi experimentalis,* » est-il dit de cette connaissance affective de Dieu donnée par le Saint-Esprit ; I^a, q. 43, a. 3, c., ad 1^m, ad 2^m. *In Epist. ad Rom.* VIII, 14-16 sur ces paroles : « Testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. »

2. Nous avons longuement parlé ailleurs de cette connaissance quasi expérimentale de Dieu. Cf. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, p. 172-205.

de ceux qui ont étudié spéculativement le mystère du salut, se disent : « *Suis-je prédestiné ?* et si je ne puis répondre à cette question, comment *mon espérance* peut-elle être certaine ? Comment peut-elle être assurée, si je ne suis pas sûr de mon salut ? »

Saint Thomas a bien considéré ces deux difficultés et il leur donne presque la même réponse, qui nous montre l'importance dans la vie spirituelle de la connaissance par sympathie.

***

La certitude de la prudence.

En se demandant si la prudence est une *vraie vertu intellectuelle*, supérieure à l'opinion, saint Thomas se fait en effet (Iª IIªᵉ, q. 57, a. 5, 3ª obj.) cette difficulté : « Une vertu intellectuelle est toujours le principe d'un jugement vrai, jamais ne procède d'elle un jugement faux. Or il ne paraît pas en être ainsi de la prudence, car il n'est guère possible à l'homme d'éviter toute erreur dans le jugement pratique qui doit diriger nos actions qui sont choses contingentes au milieu de circonstances variables ; aussi est-il dit dans l'Écriture (*Sagesse*, IX) que *les pensées des mortels sont timides et que notre prudence est incertaine dans ses prévisions*. Il ne semble donc pas que la prudence soit vraiment une vertu intellectuelle », qui dépasse l'opinion, ou le domaine du probable.

De même, comment juger sans erreur du *juste milieu rationnel* à garder *hic et nunc* dans la fermeté, la douceur, l'humilité, la patience, à l'égard de personnes fort différentes les unes des autres, à l'égard des supérieurs, des égaux, des inférieurs ?

A cela saint Thomas répond, *ibid.*, ad 3um : « Le vrai de l'intellect pratique (ou practico-pratique, c'est-à-dire de la prudence) s'entend en un autre sens que le vrai de l'intellect spéculatif, comme le dit le Philosophe au l. VI de l'*Éthique*, c. 2. En effet, *le vrai de l'intellect spéculatif* est constitué par *la conformité à la chose extramentale (per conformitatem ad rem)*. Et parce que l'intellect ne peut se conformer de manière *infaillible* à des *objets contingents* (surtout à des événements futurs qu'il faut prévoir avec prudence), mais seulement à ce qui est *nécessaire*, par là même les vertus intellectuelles spéculatives (la sagesse, l'habitus des premiers principes, les diverses sciences) ne portent pas sur des objets contingents (et particuliers) mais seulement sur les vérités nécessaires (et universelles). Par opposition, le vrai de l'intellect pratique (ou practico-pratique, c'est-à-dire de la prudence, distincte en cela de la science morale) est constitué *par conformité à l'appétit rectifié*, ou à l'intention droite, *per conformitatem ad appetitum rectum*. Cela ne saurait avoir lieu dans l'ordre du nécessaire, qui ne dépend pas de notre volonté, mais bien à l'égard des choses contingentes, qui dépendent de nous, comme le sont les actes humains. »

On peut avoir ainsi sur la moralité de l'acte qu'on va poser une *certitude pratique*, quand bien même avec elle coexisterait une *ignorance invincible* ou une *erreur spéculative involontaire*. Ainsi quelqu'un peut juger prudemment avec une vraie certitude *pratique* qu'il peut prendre tel breuvage qui lui est offert, alors même que ce breuvage (chose humainement imprévisible) aurait été empoisonné.

Le danger de subjectivisme est écarté, car on suppose que *l'intention droite* de la volonté a elle-même une rectitude fondée dans l'ordre du nécessaire et de l'universel, *per conformitatem ad rem;* car c'est bien dans la conformité à *l'objet* que consiste *la vérité* des premiers principes moraux (syndérèse) et de la science morale qui en dérive.

La rectitude spéculative des premiers principes moraux et des conclusions nécessaires et universelles de la science morale, ne pouvait descendre directement par voie de raisonnement jusqu'au *singulier contingent*, qu'est notre acte humain à régler. Ce singulier contingent contient, à raison même de sa singularité et de sa contingence, quelque chose d'ineffable, de mystérieux. Comment *déterminer sans erreur* en lui le *juste milieu* à garder *hic et nunc*, et parfois à garder simultanément dans la fermeté et la douceur, dans la magnanimité et l'humilité, avec les personnes les plus différentes, en des circonstances difficiles où il y a de l'impondérable ?

Cela n'est possible que par l'intermédiaire de l'appétit rectifié *per conformitatem ad appetitum rectum;* c'est-à-dire par la rectitude de la volonté et de la sensibilité, rectitude assurée par les vertus morales, sans lesquelles la prudence ne peut exister.

C'est ainsi que saint Thomas note souvent après Aristote que *le vertueux*, même s'il n'a pas spécialement étudié la science morale, juge sainement par manière d'inclination, *judicat per modum inclinationis* de ce qui convient à la vertu à pratiquer. Celui qui est chaste juge bien de ce qui convient à cette vertu, de même celui qui est en même temps humble et doux, ferme et magnanime, juge comme il convient

du juste milieu à garder *hic et nunc* en ces différentes vertus qu'il faut parfois pratiquer au même moment.

C'est bien là une connaissance par sympathie, car du fait que la volonté et la sensibilité sont *rectifiées* par ces vertus morales, il y a une *relation de conformité* entre l'homme vertueux et *le juste milieu* à garder en ces divers actes ; c'est ce qui fait que ce vertueux par une sorte de tact ou de flair, discerne vite ce qui dépasserait la mesure en trop ou trop peu ; il discerne les fausses notes sur le clavier des vertus, et il arrive par une grande *discrétion* à éviter toute confusion entre la franchise et la brutalité ou la jactance, entre la douceur et la faiblesse, la fermeté et la raideur, la magnanimité et l'orgueil. Il y a des nuances que la connaissance spéculative ne peut déterminer du moins dans le concret, tandis que la connaissance par sympathie les saisit vite et parfois immédiatement.

Ceci nous rappelle la distinction entre *l'esprit de finesse* et *l'esprit géométrique*. Pascal dit : « Ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie[1], et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, *ils se perdent dans les choses de finesse*, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien

1. Comme on l'a noté, pour parler ainsi de la géométrie, il fallait un géomètre bien détaché de sa science et qui s'y sentit supérieur.

net pour les sentir, et *juger droit et juste selon ce sentiment*... Il faut *tout d'un coup voir la chose d'un seul regard*, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusque un certain degré. Et ainsi il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres... Les fins, qui ne sont que fins, ne peuvent avoir la patience de descendre jusque dans les premiers principes des choses spéculatives... Ils le font tacitement, naturellement et sans art. » On ne saurait mieux décrire cette connaissance par sympathie.

***

La certitude de l'espérance.

Comme saint Thomas a fait une étude métaphysique du caractère propre de la certitude de la prudence par conformité à la volonté droite, il a étudié de même ce qui constitue la certitude de l'espérance, vertu théologale. C'est un cas des plus frappants du rôle de la volonté dans une certitude très spéciale de l'ordre de l'action.

Saint Thomas étudie ce problème (IIa IIae, q. 18, a. 4, *Utrum spes viatorum habeat certitudinem*) en se posant cette double difficulté. L'espérance ne semble pas pouvoir être certaine, car elle est non pas dans l'intelligence, mais dans la volonté. De plus ici-bas, sans une révélation spéciale, nul ne peut être certain qu'il est en état de grâce ni qu'il sera sauvé ; plusieurs se perdent, même après avoir espéré. Si donc celui qui espère, n'est *pas certain de son salut*, comment peut-il avoir une *espérance certaine* ?

A cela saint Thomas répond : « La certitude se trouve *essentiellement* dans cette faculté de connaissance, qu'est l'intelligence ; mais elle se trouve aussi *par participation* en tout ce qui est mû infailliblement vers sa fin par l'intelligence. Ainsi nous disons que *la nature* (des êtres inférieurs à nous) *opère avec certitude*, en tant que l'intelligence divine meut infailliblement chacun des êtres de la nature vers sa fin (ainsi l'abeille fait infailliblement sa ruche comme il faut). De même on dit que les vertus morales opèrent plus certainement que l'art, en tant qu'elles sont mues comme naturellement à leurs actes par la raison, ou la prudence. (Ainsi jamais la justice n'est principe d'un acte injuste, ni la vertu de force d'un acte de lâcheté). De même *l'espérance tend certainement vers sa fin* en participant à la certitude de la foi, qui est dans l'intelligence, et qui lui propose son objet. »

Bien que nous ne soyons pas certains de notre salut (il faudrait pour cela une révélation spéciale), notre espérance est certaine, d'une CERTITUDE DE TENDANCE. Celle-ci n'est pas une certitude spéculative, comme celle de la foi aux mystères révélés. C'est une *certitude pratique*, celle d'une *tendance, qui est infailliblement*, sous la lumière de la foi, *dans la vraie direction du but à atteindre*. Ainsi est certaine la confiance en Dieu infiniment secourable et en ses divines promesses ; car l'espérance s'appuie principalement, non pas sur la grâce reçue, mais sur *la toute-puissance auxiliatrice* et sur la miséricorde de Dieu, auxquelles nous croyons infailliblement.

Et plus l'espérance, vivifiée par la charité, grandit, plus cette certitude pratique qui lui est propre augmente. Elle se trouve dans la volonté, mais l'intelligence n'est pas sans juger de *cette relation de conformité*, qui chaque jour augmente, entre

l'espérance qui s'affermit et Dieu tout-puissant et miséricordieux qui l'inspire.

***

On le voit, *l'intellectualisme* de saint Thomas fait en l'homme comme en Dieu une *grande place à la volonté et aussi à la liberté*. A la liberté divine d'abord: Dieu a créé par un acte souverainement libre et, comme le dit Bossuet, il n'est pas plus grand, ni meilleur, pour avoir créé l'univers. Cela, ni Platon, ni Aristote ne l'ont vu. Malgré la convenance de la création, il n'y aurait eu aucun inconvénient à ce que Dieu ne créât point et il n'y a pas plus de perfection après la création qu'auparavant. En outre saint Thomas, habitué à reconnaître *les motifs* non infailliblement déterminants *de l'élection libre* ou du *choix*, ne craint pas d'affirmer qu'il y a en Dieu des actes de pur *bon plaisir*, là où il ne saurait y avoir de raison antécédente au choix[1]. Par exemple, c'est par un bon plaisir souverainement libre qu'il a choisi la Vierge Marie plutôt qu'une autre vierge pour être la mère de son Fils, à tel moment plutôt qu'en tel autre, en tel lieu plutôt qu'en tel autre, en tel peuple plutôt qu'en tel autre.

De même l'intellectualisme de saint Thomas fait une grande place à la volonté et à la liberté de l'homme, jusque dans cette *connaissance par sympathie* dont nous venons de parler, notamment dans celle de *la prudence* qui suppose les vertus morales, et dans celle du *don de sagesse* qui suppose la charité, et qui grandit en nous avec notre générosité libre et méritoire, c'est-à-dire avec l'amour de Dieu et des âmes en Dieu.

1. Cf. Saint Thomas, Ia, q. 23, a. 5, ad 3m.

CHAPITRE II

LE VERBE ÊTRE, SON SENS PROFOND ET SA PORTÉE

Pour saisir ce que doit être le sens du mystère en métaphysique et en théologie, insistons d'abord sur ce qu'il y a de clair en elles par une analyse métaphysique du verbe *être*.

Nous avons vu dans le chapitre précédent en quel sens il faut entendre cette proposition si fréquente chez Aristote et saint Thomas : *objectum intellectus est ens*, l'objet de l'intelligence est *l'être intelligible*. Cela est vrai de l'intelligence en général, mais s'il s'agit de *la dernière des intelligences*, celle de l'homme, il faut dire qu'elle a pour objet propre *le dernier des intelligibles : l'être intelligible des choses sensibles;* c'est pourquoi elle a besoin d'être unie aux sens pour l'atteindre[1]. C'est pourquoi aussi elle ne connaît naturellement, dans l'état actuel, les réalités spirituelles que dans le miroir des choses sensibles. C'est ce qui fait qu'elle définit *le spirituel* d'une façon négative, en l'appelant : *l'immatériel*, signe qu'elle connaît d'abord dans la matière. Pour l'esprit pur, au contraire, le matériel est plutôt le « non spirituel ».

Nous avons vu aussi que l'objet de la métaphysique est *l'être en tant qu'être* des choses, l'être abstrait de toute matière, et susceptible d'être

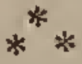
1. Cf. Saint Thomas, Ia, q. 76, a. 5.

attribué à l'esprit créé et analogiquement à Dieu. Cependant la métaphysique le considère encore *in speculo sensibilium*, en quoi elle diffère essentiellement de l'intuition intellectuelle que l'ange a de lui-même et de la vision immédiate de l'essence divine que possèdent les bienheureux.

Si l'on demande comment s'établit cette proposition universelle : « *l'objet de l'intelligence* (en général) *est l'être intelligible* », nous répondrons que c'est une proposition évidente par elle-même pour quiconque saisit bien le sens du sujet et du prédicat.

Mais pour arriver à bien saisir le sens du sujet et du prédicat, il faut remarquer inductivement, que notre intelligence a trois opérations : *la conception* (ou première appréhension), *le jugement* et *le raisonnement*, et qu'en chacune de ces trois opérations ce que l'intelligence saisit d'abord c'est l'être intelligible et les raisons d'être des choses. *La conception* ou notion de quelque chose que ce soit suppose en effet *la toute première notion d'être*; sans elle il est impossible de concevoir l'unité, la vérité, la bonté, la beauté, la substance, la vie, la qualité, la quantité, l'action, etc. Quant au *jugement*, ce qui en lui est comme l'âme, c'est le verbe et tout verbe, nous allons le voir, se ramène au *verbe être* : Pierre court, veut dire : Pierre est courant. Enfin le raisonnement exprime la *raison d'être*, soit de la chose démontrée (s'il s'agit d'une démonstration *a priori*), soit de l'affirmation de l'existence d'une réalité (s'il s'agit d'une démonstration *a posteriori*). Quant à l'induction philosophique, elle est le passage méthodique de la conception confuse à la conception distincte, et nous avons vu que toute conception suppose celle de l'être intelligible.

On voit par là inductivement, en passant précisément du confus au distinct, qu'il est vrai de dire que *l'objet de l'intelligence est l'être intelligible* et non pas seulement les phénomènes et leurs rapports relativement constants, exprimés par les lois expérimentales. Au-dessus de celles-ci, il y a les *premiers principes de la raison* et de *l'être*, comme celui de contradiction, sans lequel toute pensée, tout jugement et tout raisonnement deviendraient impossibles.



La réflexion métaphysique sur les formes du langage.

Mais ces assertions fondamentales reçoivent une confirmation nouvelle par l'étude philosophique du *verbe être*, par la réflexion métaphysique sur ce que nous en dit la grammaire, surtout si l'on compare l'un avec l'autre les deux verbes fondamentaux : *être* et *avoir*, et si l'on cherche leur signification profonde, et leurs rapports avec le nom, l'adjectif et l'adverbe.

Il y a une distance infinie entre ces deux propositions : « *J'ai la vérité et la vie* » et « *Je suis la vérité et la vie* ». C'est déjà une grande chose de pouvoir dire : « *J'ai* la vérité et la vie » ; je suis sûr de les posséder et de pouvoir les transmettre. Mais celui-là seul a pu dire : « *Je suis* la vérité et la vie », qui est Dieu même. (Jean XVI, 6)[1].

De même saint Thomas dit : « *Solus Deus* EST *suum esse*[2]. » Dieu seul EST son existence, Lui seul

1. Toute la doctrine de l'Incarnation du Verbe ou de l'Union hypostatique repose sur le sens profond du verbe être en cette proposition : *Hic homo* EST *Deus*. Cf. SAINT THOMAS, IIIª, q. 16, a. 2.

2. Cf. Iª, q. 3, a 4 : « Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse ». *Contra Gentes*, l. II, c. 52 ; l. IV, c. 11.

est l'Être même et a pu dire : « Je suis Celui qui suis », ou « Celui qui est[1]. » Par opposition tout autre être *a* l'existence ; il est vrai de dire : *Pierre* N'EST PAS *son existence.* Cela est vrai avant la considération de notre esprit, et comme le verbe *est* exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat, lorsqu'on dit : « Dieu *est* l'être même », la négation *non est* nie cette identité réelle, lorsqu'on dit : « Pierre *n'est pas* son existence, mais *il a* seulement l'existence. » « In solo Deo essentia et esse sunt idem ». Il y a un abîme entre *être* et *avoir*.

Aux yeux du théologien, le traité de la Trinité se peut de même résumer ainsi : Le Père *est* Dieu, le Fils *est* Dieu, le Saint-Esprit *est* Dieu[2]. Mais le Père *n'est pas* le Fils, car nul ne s'engendre lui-même, et le Père et le Fils *ne sont pas* le Saint-Esprit[3].

De même encore toute la doctrine de la transsubstantiation est contenue dans le sens vrai du verbe être en cette proposition : « Hoc *est* enim corpus meum[4] ».

***

Cette différence profonde du verbe être et du verbe avoir, et aussi celle de l'affirmation *cela est* et de la négation *cela n'est pas*, invitent le philosophe à réfléchir sur les formes du langage et sur

1. *Exod.* III, 14. Deus ad Moysen : *Ego sum qui sum... Dices filiis Israel : « Qui est* misit me ad vos. »
2. Cf. SAINT THOMAS, Iª, q. 28, a. 2 ; q. 39, a. 1.
3. *Ibid.*, q. 28, a. 3 ; q. 40, a. 2. Cf. Concil. Florent. (Denz. 703): In Deo omnia *sunt* unum, ubi non obviat relationis oppositio. » Ainsi analogiquement dans un triangle équilatéral, chacun des trois angles *est* toute la surface du triangle, avec laquelle il s'identifie, et pourtant aucun de ces trois angles *n'est* l'un des deux autres.
4. Cf. SAINT THOMAS, IIIª, q. 75, a. 1 et 2.

les trésors cachés dans les règles de la grammaire communément admises par tous, pour l'expression correcte du *jugement*.

La partie de la grammaire qui intéresse le plus le philosophe est la morphologie, qui indique les variations que les mots subissent dans leurs formes pour exprimer les diverses modifications de la pensée. Il doit s'intéresser particulièrement aussi à la grammaire comparée, qui étudie tout un groupe de langues, et qui, plaçant chaque idiome à son rang dans l'histoire, entouré de ses dialectes et des langues congénères qui l'expliquent, le considère dans son développement et ses transformations.

Mais surtout le métaphysicien doit étudier attentivement le *verbe*, qui exprime l'état ou l'action ; il doit considérer ce qui distingue les deux espèces de verbes : 1° *les actifs* ou transitifs, susceptibles de devenir passifs et réfléchis ; 2° *les neutres* ou intransitifs, auxquels se rattachent les verbes impersonnels.

Dans ces deux grandes classes enfin il faut considérer les deux verbes qui ont la plus grande importance : Être et Avoir. *Être* est un verbe neutre, qui est à la base de tous les autres verbes, et donc de tous les jugements ; il correspond à l'objet même de l'intelligence, en tant qu'elle se distingue des sens ; seul un être intelligent peut saisir le sens de ce petit mot *est*.

Le verbe *avoir* est un verbe actif et, en français comme en plusieurs autres langues modernes, il a avec le verbe *être*, la propriété de servir à la conjugaison des autres verbes et d'entrer dans la formation de certains temps. De là leur nom de verbes auxiliaires.

Le verbe se retrouve dans toutes les langues, car

il est l'élément indispensable de toute proposition, le lien de nos idées ; en particulier le verbe *être*, base de tous les autres, est l'âme du jugement, et par suite du discours.

***

On pourrait faire une étude philosophique ou pseudophilosophique des règles de la grammaire du point de vue nominaliste, ou du point de vue conceptualiste, ou encore de celui du réalisme traditionnel.

Le nominalisme radical réduit le concept à une image composite accompagnée d'un nom commun, et ne saurait par suite s'élever à l'être intelligible.

Le conceptualisme subjectiviste réduit le concept d'être et les autres concepts à une forme subjective de notre esprit, dont la valeur réelle resterait au moins douteuse.

Pour le réalisme traditionnel la *notion d'être* a une valeur réelle, et les *premiers principes* impliqués dans cette notion sont *lois de l'être* et non seulement lois de l'esprit. C'est donc sous la lumière intellectuelle de la notion d'être et des principes premiers que le réalisme fait une étude philosophique des règles de la grammaire. Loin de s'y asservir comme le nominalisme, il les domine et découvre les trésors qui y sont cachés.

C'est ce qu'a fait souvent Aristote, en particulier dans les *Catégories*, c. 1 et 5, qui traitent des notions, au début du *Perihermenias* ou *de Interpretatione*, l. I, c. 1-4, qui parlent des propositions, expression du jugement, et dans sa *Métaphysique*, l. V, c. 7, où il explique et justifie la division des catégories de l'être en examinant les *divers modes d'attributions* ou d'emploi du verbe *être*.

***

Toute proposition se compose au moins de deux termes, le sujet et le prédicat, réunis par la copule, qui se ramène au verbe *être*. Il arrive pourtant qu'une proposition s'exprime d'un seul mot, par exemple : *sum*, je suis, ou *amo*, j'aime ; mais le sens en est : *ego sum existens* et *ego sum amans*, je suis existant, je suis aimant.

Le verbe, comme l'indique son origine (verbum), est le mot par excellence, celui qui est le terme essentiel de la proposition ; celle-ci peut se ramener à lui. Exemple : résiste, parle, agis.

Les personnes : je, tu, il, nous apprennent par qui est faite l'action exprimée par le verbe, ou à qui est attribué l'état, qu'il signifie.

Le *mode* est la manière dont le verbe présente l'état ou l'action qu'il exprime : l'indicatif, le conditionnel, l'impératif, le subjonctif, l'infinitif.

Le temps est la forme que prend le verbe pour marquer à quel moment se fait la chose dont on parle ; le présent, le passé et le futur sont par suite les trois temps principaux. Tandis que le nom (Dieu, homme, vertu) fait abstraction du temps, le verbe (à l'exception de l'infinitif) exprime le temps qui mesure l'état ou l'action : je suis, j'étais, je serai ; j'écris, j'écrivais, j'écrirai.

Ainsi les personnes, les modes, les temps nous apprennent par qui, comment et quand l'action est faite, ou à qui, comment et quand l'état est attribué.

***

Cette structure grammaticale de toute proposition

correspond à la *structure même du jugement* que la proposition exprime, et le jugement vrai correspond lui-même au *réel*, c'est-à-dire soit à l'existence des choses, soit à leur nature, soit à leur état ou à leur action ou passion.

Aristote aime à dire pour exprimer son réalisme : « Les termes sont le signe des concepts, et les concepts sont les similitudes des choses[1]. » La proposition affirmative ou négative est de même l'expression du jugement. Et s'il est vrai que le verbe est l'âme du jugement, et que tout jugement se ramène au verbe être (J'agis = je suis agissant), il y a par suite, dans les jugements reconnus vrais par l'ensemble des hommes, comme une *vue intellectuelle sur le réel, sur l'être intelligible*, et donc une ontologie ou métaphysique rudimentaire ; mais elle est comme pétrifiée dans le langage. Et si nous ne considérons celui-ci que d'une façon superficielle ou seulement grammaticale, à la manière des nominalistes, nous ne soupçonnons pas les trésors qu'il contient, ni la vie intellectuelle qui s'y trouve comme cachée et enregistrée. Il faut retrouver *l'esprit sous la lettre*.

Connaître le sens profond du verbe être, serait déjà connaître la manière dont il s'applique analogiquement à *ce qui est par soi* de toute éternité et à *ce qui est par un autre* et de façon contingente, à ce qui *est en soi* (substance) ou *dans un autre* (accident). Ce serait connaître comment l'être s'applique au *réel actuel*, et au *réel possible*, puis au *passé* et au *futur*. Ce serait connaître la définition du *futur absolu* (ex. : Pierre *sera* fidèle à son maître)

1. *Perihermenias*, l. I, c. 1 : « Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. »

ou du *futur conditionnel* (même s'il était placé dans les circonstances les plus douloureuses, Pierre *serait* fidèle à son maître jusqu'au martyre). Or ce serait là connaître déjà l'essentiel de la métaphysique générale ou ontologie, et plus encore, car le futur absolu et le futur conditionnel ne peuvent se définir sans rapport aux décrets éternels de Dieu[1].

Si le premier homme avant la chute n'avait, dans l'ordre naturel, connu que ces vérités générales, il aurait connu une chose très profonde : la structure essentielle de l'affirmation humaine, plus importante certes que ce qui caractérise telle espèce végétale ou animale. La connaissance métaphysique du sens *des pronoms personnels : je, tu, il*, n'est pas autre chose que la connaissance de ce qui constitue formellement la personne[2].

1. Cf. Saint Thomas, Iª, q. 14, a. 13 et q. 19, a. 8. Item Iª, q. 16, a. 7, ad 3 : Ce qui est maintenant n'a été *futur de toute éternité*, que parce qu'une cause éternelle devait le produire, et seule la cause première est éternelle. — Item *Perihermenias*, l. I, lect. 13 S. Thomae.

2. Cf. Saint Thomas, IIIª, q. 4, a. 2, et Cajetan, *ibidem*, nº VI-XI. — La personnalité foncière est *ce par quoi* chaque être raisonnable est un *sujet premier d'attribution*, qui peut dire, *je*, *moi*, et auquel on attribue tout ce qui lui appartient, tandis que lui-même n'est attribuable à personne autre. Ainsi Pierre et Paul sont des personnes. On dit communément : « Pierre *est* homme, Pierre *est* existant, ou existe, Pierre a conscience de lui-même, Pierre est libre. » En chacun de ces jugements affirmatifs, le verbe *être* exprime l'identité réelle du sujet de la proposition et de l'attribut ; dire en effet : Pierre *est* homme, c'est dire Pierre est le même être qui est homme, etc.

Comment peut être sauvegardée cette identité réelle du sujet et de l'attribut de chacune de ces propositions ? Pour cela, il faut qu'il y ait en Pierre, sous la diversité des qualités qui lui sont attribuées, quelque chose d'un, d'identique et de réel, qui constitue formellement le *sujet premier d'attribution* de tout ce qui lui convient (de la nature humaine, de l'existence, de la conscience de soi, de la liberté, etc.). C'est là sa personnalité foncière. Nous avons traité ailleurs ce sujet, à propos de la personnalité du Christ. Cf. *Le Sauveur et son amour pour nous*, pp. 92-116.

* * *

Tout d'abord il importe de saisir les *divers sens du verbe* être par rapport à *la nature des choses* et par rapport à *leur existence*, à leur existence extramentale et à celle qu'elles peuvent avoir en notre esprit. Puis il convient de remarquer avec Aristote, que les divers modes d'attribution ou nuances du verbe être correspondent *aux catégories de l'esprit et de l'être :* substance et accident (quantité, qualité, action, passion, relation, etc.).

* * *

Les divers sens du verbe être par rapport à la nature ou à l'existence des choses.

Le jugement est vrai s'il affirme ce qui est, et s'il nie ce qui n'est pas. En ce sens le Christ dit : « *Est est, non non* ». « Que votre langage soit : *cela est, cela n'est pas.* » Matth., V, 37. Et saint Paul ajoute : « Le Fils de Dieu, Jésus-Christ, que nous avons prêché au milieu de nous, n'a pas été *oui et non ;* il n'y a eu que *oui* en lui, *non fuit Est et Non, sed Est in illo fuit.* » (II Cor., I, 19). — « Malheur, disait Isaïe (V, 20), à ceux qui appellent le mal bien, et le bien mal, qui font des ténèbres la lumière et de la lumière les ténèbres, qui font ce qui est doux amer et ce qui est amer doux ! » *Est est, non non.* Dans le clair-obscur intellectuel, nier le clair à cause de l'obscur ce sera remplacer le mystère par l'absurde, confondre l'être et le néant, le bien et le mal, l'esprit et la matière.

C'est pourquoi la sagesse métaphysique doit traiter

de la valeur réelle du principe de contradiction : « *l'être n'est pas le non-être* », ce qui est une formule négative du principe d'identité : « *l'être est l'être, le non-être est non-être* ». Comme on dit : « le bien est le bien, le mal est le mal, ils sont nécessairement distincts ; la chair est chair, l'esprit est esprit, Dieu est Dieu, la créature est créature, c'est une aberration de les confondre ». Toutes les sciences supposent la vérité du principe de contradiction ou d'identité, sans traiter *ex professo* de sa valeur ; si la sagesse métaphysique est la science de l'être comme être, il lui appartient manifestement de traiter de la valeur de ce principe. Elle le fait, en montrant que nier la valeur du principe de contradiction serait détruire toute pensée, tout langage, toute substance, même toute opinion, et toute action[1]. Toute affirmation, même seulement probable, se détruirait en se posant, et par suite tout désir et toute action deviendraient impossibles.

* * *

Il appartient par suite à la sagesse métaphysique de traiter de *la vérité*, qui est formellement dans le jugement de notre esprit, et du rapport de conformité du jugement vrai avec les choses.

En voulant exposer sur ce point la pensée d'Aristote et celle de saint Thomas, on a écrit ces dernières années : « *La vérité n'est pas un rapport de nous aux choses :* c'est un rapport de nous à nous, en correspondance d'équation avec les choses... La relation de vérité est une relation purement

1. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, l. IV (III), c. 3, 4, 5. Commentaire de saint Thomas, lect. 5 et suivantes.

intérieure. La définition thomiste de la vérité ne préjuge en rien la question kantienne... Lors même que les essences ne représenteraient qu'un travail de l'esprit sur le mystérieux noumène, ce jugement : l'homme est un animal raisonnable, n'en serait pas moins vrai, pris à son rang. »

Encore faudrait-il que dans « le mystérieux noumène » il y ait *distinction réelle et essentielle* entre Dieu, l'homme et les êtres inférieurs à l'homme ; autrement comment serait-il *vrai* de dire : l'homme est un animal raisonnable, à la fois essentiellement distinct et de Dieu et des êtres non raisonnables ?

*
* *

De ce que *parfois* la relation de vérité est une relation purement intérieure, comme lorsque je dis : *cogito, je pense*, il ne s'en suit pas que la vérité en général se doive définir ainsi. De même de ce que le jugement vrai n'est *pas toujours* un jugement d'existence, même s'il porte sur les choses extramentales (prises dans leur nature), il ne s'ensuit pas qu'on puisse définir la vérité en général par une relation purement intérieure. Ce serait oublier que *la vérité*, qui est formellement dans le jugement de l'esprit, se dit *analogiquement* (et non pas univoquement) suivant qu'il s'agit de l'esprit incréé et de l'esprit créé, et suivant aussi qu'il s'agit de la conformité de notre jugement soit avec la *nature* des choses extramentales, soit avec leur *existence*, soit encore avec ce qui *existe en notre propre esprit*. Saint Thomas dit souvent : « *Judicium* (verum) *intellectus est de re secundum quod est*[1]. » Et le mot

1. Saint Thomas, *de Veritate*, q. 1, a. 9. Item *in Perihermenias*,

est se dit analogiquement de la nature des choses, et de leur existence, soit en dehors de l'esprit, soit dans l'esprit. Il ne faut pas confondre le dernier des membres auxquels s'applique l'analogie avec la notion analogique prise en général ; à ce compte on confondrait l'être en général avec le dernier des êtres ou même avec ses accidents.

S'il s'agit *de ce qui est en mon esprit*, je puis porter soit un jugement d'*existence* (*cogito*, j'ai actuellement telle pensée), soit un jugement sur *la nature* de ma pensée ou de tel raisonnement (par ex. : sont vraies les *lois réelles de la pensée*, soit les lois psychologiques expérimentales, soit celles sur la nature profonde de l'intellection. Sont vraies aussi *les lois logiques* de la pensée, par exemple les règles du syllogisme, comme cohérence de la pensée avec elle-même.)

S'il s'agit *de l'existence des choses extramentales*, je puis porter un jugement d'existence qui affirme soit une qualité positive existante soit une négation ou une privation ; par exemple : Pierre a une bonne vue, ou au contraire : Pierre est aveugle ou privé de la vue.

S'il s'agit de *la nature des choses extramentales*, notre jugement peut aussi porter soit sur une perfection positive (ex. : la vue est une qualité précieuse pour l'animal), soit sur une privation (ex. : la cécité est un mal). Si l'on nous demande : la cécité est-elle un mal ? nous répondons : *oui, cela est*, mais nous n'affirmons rien ici au sujet de l'*existence* de ce mal, nous parlons seulement de sa nature.

l. I, lect. 9 : « Veritas est inintellectu prout judicat *esse quod est*, vel *non esse quod non est.* » — Ia, q. 16, a. 3 : « Verum quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato. » — Item. Ia, q. 85, a. 1. La vérité se dit analogiquement comme l'être.

De même en considérant la nature de l'homme, abstraction faite de l'existence, nous disons : « l'homme *est* un animal raisonnable », comme nous affirmons : « en tout triangle, les trois angles sont égaux à deux angles droits », proposition qui resterait vraie, même si aucun triangle n'existait, puisqu'elle fait abstraction de l'existence ; elle parle pourtant de *la nature* d'une chose extramentale. De même encore nous disons : un cercle-carré est non seulement *inconcevable* subjectivement, mais il est *réellement impossible* en dehors de l'esprit. Dire que c'est RÉELLEMENT IMPOSSIBLE, c'est dire beaucoup plus que d'affirmer seulement : *c'est impensable.*

***

Il importe donc dans le clair-obscur intellectuel, où se mêlent les rayons et les ombres, de ne pas oublier que *la lumière de la vérité* se prend en *des sens divers*, analogiquement ou *proportionnellement semblables*, par rapport à la nature des choses ou à leur existence soit extramentale soit en notre esprit, sous forme de similitude ou d'idée[1].

Il faut aussi ne pas confondre les idées directes qui ont un rapport direct avec les choses, comme l'idée d'homme, de lion (*intentio prima*) et les idées en quelque sorte réflexes, fruit de notre réflexion sur nos idées directes, pour classer celles-ci, ainsi nous parlons de genres et d'espèce (*intentio secunda*)[2]. A ce point de vue les jugements vrais qui portent sur nos idées réflexes, par exemple sur la justesse

1. Cf. SAINT THOMAS, in I *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, où est expliquée longuement cette proposition : « Veritas habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet res apprehenditur eo modo quo est. »
2. Cf. *ibidem*.

des lois du syllogisme subjectivement prises, sont notablement différents des jugements vrais qui portent sur la nature des choses extramentales, abstraction faite de leur existence. Il y a entre eux la même différence que lorsque je dis : un cercle-carré n'est pas seulement *subjectivement inconcevable*, il est RÉELLEMENT IMPOSSIBLE en dehors de l'esprit, il est évident que même la Toute-Puissance ne saurait le réaliser, même par miracle. On voit en cette évidence indestructible la valeur de notre intelligence, qui atteint ainsi non seulement les lois subjectives de l'esprit, mais les *lois absolument nécessaires de l'être*, avec une absolue certitude.

Enfin s'il s'agit, non plus seulement de l'esprit créé et de ses divers genres de jugements, mais de l'esprit incréé, alors *la vérité* de l'intelligence divine ne sera plus seulement une *conformité* avec l'Être divin, mais une *identité ;* car l'Être divin est *de soi*, par sa nature même, non seulement intelligible en acte, mais toujours connu actuellement par lui-même. Tandis que la nature de la plante et celle de l'animal ne sont qu'*intelligibles en puissance*, tandis que la nature de l'esprit créé (surtout dès qu'il est séparé du corps) est *intelligible en acte*, la nature de Dieu est de soi *intellecta in actu*, actuellement connue. Elle est l'Être même toujours actuellement connu, bien plus elle est la Pensée même éternellement subsistante, un pur éclair intellectuel, non point fugitif, comme ceux de l'homme de génie, mais toujours immuable, mesuré par l'unique instant de l'immobile éternité[1]. De

1. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 10, a. 1 : Utrum convenienter definiatur *aeternitas : interminabilis vitae* TOTA SIMUL *et perfecta possessio.*

plus, antérieurement à tout décret de sa volonté, Dieu connaît les possibles, mais il ne connaît les futurs contingents que dans son décret, soit positif (s'il s'agit de l'être et du bien), soit permissif (s'il s'agit du mal moral)[1].

Il est clair que, en tous ces exemples, la notion de vérité est, non pas univoque, mais *analogique*; elle n'a pas qu'un sens, mais *plusieurs sens, proportionnellement semblables*, et qui tous restent pourtant un sens propre et non pas seulement métaphorique. Si c'est seulement par métaphore que nous disons de Dieu qu'il est *irrité*, c'est au sens *propre* que nous disons que Dieu est vrai, qu'il est *la Vérité même*, et c'est au sens propre aussi que nous disons que notre jugement est *vrai*, lorsqu'il est conforme avec la nature ou avec l'existence des choses jugées.

On peut ramener ce que nous venons de dire au schéma suivant :

- Conformité de l'intelligence
  - divine avec
    - *l'Être de Dieu.*
    - les possibles.
    - *les créatures existentes, passées* et *futures.*
  - créée avec
    - *la nature* de ce qui est
      - dans l'esprit
        - lois réelles de la pensée.
        - lois logiques de la pensée.
      - hors de l'esprit
        - comme perfection positive.
        - comme privation.
    - *l'existence* de ce qui est
      - dans l'esprit
        - ex. : *cogito*, je pense.
      - hors de l'esprit
        - ex. : le monde extérieur est.

Ce sont là, manifestement, les diverses nuances du clair au milieu de bien des obscurités, qui proviennent

1. Cf. SAINT THOMAS, I^{a}, q. 19, a. 4, a. 8, et q. 14, a. 13. Comme le dit saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 171, a. 3 : « Quaedam in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, *quorum veritas non est determinata.* » Leur vérité, qu'il s'agisse des futurs contingents absolus ou des futurs contingents conditionnels, n'est déterminée que par un décret éternel de Dieu, qui nous reste caché.

de ce qui est soit *au-dessus* soit *au-dessous* des frontières de l'intelligibilité qui nous est accessible. Nous voyons en cela les *divers sens* du *verbe être*, sans tomber dans la métaphore, suivant qu'il est question de ce qui *est* en notre esprit ou dans les choses, et selon qu'il s'agit de la nature des choses ou de leur existence.

Mais il faut aller plus loin et considérer les diverses nuances du verbe être par rapport aux diverses modalités de l'être, qu'on appelle les catégories.

***

Les divers sens du verbe être et les diverses catégories du réel.

Les diverses catégories de l'esprit, comme la substance, la quantité, la qualité, l'action, la relation, etc., peuvent être considérées soit du point de vue logique, soit du point de vue psychologique, soit du point de vue métaphysique, par rapport au réel lui-même.

Aristote s'est placé au premier point de vue au livre Ier des *Catégories*, et au troisième point de vue au livre V (IV), c. VII, de sa *Métaphysique*.

Ce qu'il énonce en ce dernier endroit a une valeur toute différente pour un réaliste, pour un nominaliste et pour un conceptualiste. Aristote lui-même parle évidemment en réaliste en s'appuyant ici sur la valeur réelle du principe de contradiction défendue plus haut, au livre IV (III).

Voici comment il s'exprime, en analysant précisément les diverses nuances ou acceptions du verbe être par rapport au réel et à ses différentes caté-

gories. Il montre que les *divers modes d'attribution* correspondent aux *diverses modalités de l'être*, en tant que l'attribution ou affirmation est conforme au réel. « Ainsi, dit-il, *parmi les attributs* (que nous affirmons des choses) les uns expriment *la nature même* ou *l'essence* de la chose (la pierre est une substance inanimée, Socrate est homme), les autres expriment *sa qualité* (Socrate est vertueux), les autres *sa quantité* (Socrate est grand), ceux-ci *sa relation* (Socrate est fils d'un tel), ceux-là son *action* (Socrate écrit), ceux-là *sa passion* (Socrate est réchauffé, éclairé) ; d'autres *le lieu* (Socrate est à Athènes), d'autres enfin *le temps* (Socrate est âgé de quarante ans). En chacune de ces attributions on affirme tel ou tel mode de l'être. Car il n'y a pas la moindre différence entre « cet homme est bien portant » et « cet homme se porte bien », ni entre « cet homme est se promenant » ou « coupant » et « cet homme se promène » ou « coupe ». Même observation pour les autres catégories[1]. »

Des historiens de la philosophie ont noté que cette juste remarque a été faite pour la première fois peut-être par Aristote et que les grammairiens l'ont recueillie. Quoi qu'il en soit, cela revient à dire qu'il n'y a au fond qu'un seul verbe, le verbe substantif, le verbe *être*. Tous les autres verbes supposent celui-ci et lui ajoutent une modalité, celle de la quantité, ou de la qualité, ou de l'action, ou de la passivité, ou de la relation, celles encore de temps et de lieu.

Nous ne cherchons pas à voir si, dans cette

1. *Métaphysique*. l. V (IV). c. 7. Aristote donne ailleurs une liste des catégories plus complète. Cf. *Categ.*, 1, b. 25-27, et *Top.*, I, 9, 103. b, 20-23.

énumération des catégories, les dernières pourraient être ramenées à celle de relation. Ce qui est certain, c'est que nous avons ici, du point de vue réaliste, la réflexion métaphysique sur les divers sens du verbe être dans ses rapports avec le nom (homme, animal), avec l'adjectif (vertueux), avec les adverbes de temps ou de lieu. Le *nom* ou *substantif*, qui sert à désigner les personnes, les animaux, les choses, exprime leur nature ou substance (Socrate, homme, cheval, papier). Le pronom : je, tu, il, tient la place du nom. L'*adjectif* s'ajoute au nom pour indiquer la qualité (cheval noir, homme vertueux). L'*adverbe* sert à modifier la signification du verbe, de l'adjectif ou d'un autre adverbe (ce cheval court vite, très vite, et il est très beau) ; il indique notamment le temps et le lieu (demain je dois aller loin).

Telle est la structure du langage humain, dans les diverses langues ; elle exprime la structure du jugement, dont l'âme est le verbe, qui se ramène au fond au verbe *être*.

Saint Thomas dans son Commentaire sur ce chapitre VII du livre V de la *Métaphysique*, leçon IX, fait plusieurs remarques relatives à ce verbe fondamental.

D'après ce qu'il dit, on voit que ce serait une erreur de penser que la division aristotélicienne des catégories est seulement une déduction grammaticale obtenue par la comparaison des vocables, du verbe, du nom, de l'adjectif et de l'adverbe[1].

En réalité Aristote ici fait trois choses, selon sa méthode habituelle :

1° *Il considère les vocables*, c'est seulement le point

1. C'est pourtant ce qu'ont pensé Trendelenburg, Grote et E. Boutroux. (Cf. *Grande Encyclopédie*, article : Aristote.)

de départ de la recherche, point de départ utile : « car les termes sont les signes des concepts et ceux-ci les similitudes des choses », comme il est dit *Perihermenias*, l. I, c. 1. Mais Aristote ne s'arrête pas à cette considération grammaticale.

2° *Il considère surtout le verbe être*, dans les diverses espèces de jugements, en remarquant expressément que les *divers modes d'être* correspondent aux *divers modes d'attribution* ou d'affirmation relative à l'être ou au réel. Aristote ne perd certes pas de vue ici ce qu'il a dit souvent ailleurs, que l'objet de l'intelligence est, non pas le phénomène sensible, mais l'être intelligible, et que l'âme de tout jugement est le verbe être. Il dit ici : « cet homme marche = cet homme est marchant. »

3° *Il considère que l'être en général n'est pas un genre* (car un genre ne s'entend qu'en un seul sens), *mais un analogue*, qui s'entend en des sens divers, mais proportionnellement semblables. Cela le stagirite l'a présent à l'esprit, puisque dans son livre sur les *Catégories* ou prédicaments, dans l'introduction consacrée aux notions antérieures aux *Catégories* (antepraedicamenta) il a mis les noms *univoques*, *équivoques* et *analogues*, et qu'il dit partout que l'être n'est pas une notion équivoque, mais analogique[1]. *Un genre* (comme l'animalité) a en effet une signification unique (animal = corps doué de vie sensitive) et se diversifie par des *différences extrinsèques* (les différences spécifiques de l'homme, du lion, du chien ; différences qui ne sont

1. Cf. *Post Anal.*, l. II, c. 13 et 14 ; *Métaph.*, l. III (II), c. 3 ; l. X (IX), c. 1 ; l. XII (XI), c. 4 ; *Ethica ad Nic.*, l. I, c. 6. Aristote il est vrai appelle parfois l'analogue *équivoque non a casu sed a consilio*.

pas de l'animalité, mais lui sont extrinsèques). Au contraire *l'être*, comme tout terme analogue, *a des sens multiples* (être par soi ; être par un autre ou causé ; être en soi = substance ; être dans un autre = accident) et *les modalités* qui différencient l'être *lui sont intrinsèques*[1], car elles sont encore de l'être. Tandis que la rationalité (différence spécifique de l'homme) n'est pas de l'animalité, ni un mode de l'animalité, *la substantialité* (ou modalité propre de la substance, opposée à l'accident) *est encore de l'être* et un mode d'être ; car rien de ce qui est n'est en dehors de l'être. La notion d'être ne contient pas encore explicitement celle de substance, mais elle la contient d'une façon actuelle-implicite. Rien de ce qui est n'est en dehors de l'être.

Aristote pour distinguer les catégories ou modalités de l'être ne s'est donc pas contenté de comparer les vocables ; mais il a considéré surtout les sens divers du verbe *être*, en se rappelant que l'objet de l'intelligence est précisément l'être intelligible, qui n'est pas un genre susceptible de différences extrinsèques ; l'être ne peut se diviser que par des *modes d'êtres* (qui sont encore de l'être) et qui correspondent aux *divers modes d'attribution*, puisque l'attribution ou affirmation exprime l'être sous ses divers aspects.

Dire : l'homme est un animal raisonnable, c'est dire qu'il l'est *substantiellement*. Dire que tel homme est vertueux, c'est dire qu'il l'est *qualitativement*. Dire qu'il est grand, c'est dire qu'il l'est *quantitativement*. Dire qu'il est père d'un autre, c'est dire qu'il l'est *relativement*. Dire qu'il écrit, c'est dire qu'il est *agissant* de telle manière, etc.

1. ARISTOTE, *Métaph.*, l. III, c. 3, lect. 8 de saint Thomas.

Les diverses modalités de l'être sont ainsi comme ses nuances, elles sont à l'être un peu ce que sont à la lumière les sept couleurs de l'arc-en-ciel[1].

***

Quelle identité est exprimée par le verbe être ?

Il est certain qu'il y a entre le sujet d'une proposition affirmative et le prédicat une distinction logique ou de raison. Mais le verbe *est*, qui les réunit, n'exprime-t-il pas leur *identité réelle*, lorsque nous disons : Pierre *est* homme, *est* existant, *est* grand, *est* vertueux, *est* agissant, *est* patient, etc. ? — Oui, ces jugements expriment l'identité réelle du sujet et du prédicat : Pierre est le même être qui est homme, qui est existant, qui est grand, etc. C'est *le même sujet* qui *est* tout cela à des titres divers.

Cependant nous ne disons pas : « Pierre est son existence ». Nous disons même : *Solus Deus est suum esse*[2], Dieul seul *est* son existence, Dieu seul *est* l'Être même, car en lui seul l'existence est un *attribut essentiel*. Pierre N'EST PAS son existence,

1. De plus, comme le montre saint Thomas, in *Met.*, l. V, c. 7, lect. 9, l'attribut *appartient à l'essence* du sujet premier d'attribution, et alors c'est un attribut *substantiel* (Socrate est homme), ou *il ne lui appartient pas* ; alors c'est un *accident*. Il peut être un accident *absolu*, qui inhère dans le sujet à raison de sa forme (qualité), ou à raison de sa matière (quantité). Il peut être aussi un accident *relatif* à un autre être (comme la paternité) ou encore une dénomination relative à l'effet de l'action, au temps, au lieu, etc. L'être ne se divise pas immédiatement en dix catégories, mais la division se fait d'abord en deux membres, qui se subdivisent, et peu importe que la dernière subdivision contienne quelque difficulté, cela n'infirme pas les divisions précédentes.

2. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 3, a. 4 ; q. 50, a. 2, ad 3m.

IL A seulement l'existence, qui est en lui un *attribut contingent*. Et, on ne saurait trop le redire, il y a ici une distance infinie entre le verbe être et le verbe avoir.

De même, bien que Pierre *soit* homme, il *n'est pas* son humanité. Celle-ci (tout en étant en lui un attribut essentiel et non pas un attribut contingent) n'est que *sa partie essentielle*. Et la partie, même essentielle, *n'est pas* le tout, n'est pas réellement identique au tout, qui contient en même temps autre chose. Il y a ici distinction réelle, inadéquate ; la partie n'est pas réellement adéquate au tout. Il y a une distinction plus profonde entre *Pierre* et *son existence*, qui est en lui un attribut non essentiel, mais contingent.

Cette proposition : *Pierre* N'EST PAS *son existence* (en quoi il diffère de Dieu), est vraie *avant* la considération de notre esprit. De même cette autre : *Dieu* EST *son existence*. Or si dans cette dernière le verbe être affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat, ne faut-il pas dire que, dans la précédente (Pierre *n'est pas* son existence), la négation *n'est pas* nie cette identité réelle et donc affirme une distinction réelle, ou *antérieure à la considération de l'esprit ?* — Oui ; en d'autres termes, elle affirme avec saint Thomas, que *in Petro aliud est essentia et aliud esse*[1].

De même *aliud est persona Petri* (per propriam personalitatem jam constituta) *et aliud esse;* car l'*esse* ou l'existence n'est qu'un attribut contingent de Pierre, totalement distinct de son essence. Et toute personne créée, *aliud est quod est* (le suppôt)

1. *Ibid.*, et *C. Gentes*, l. II, c. 52.

et esse[1]. C'est seulement en Dieu que l'essence et l'existence sont identiques[2].

Si cette proposition est vraie : *Petrus non est suum esse, Pierre n'est pas son existence*, si elle est vraie avant la considération de notre esprit, ne faut-il pas dire qu'antérieurement à cette considération, il y a une distinction (et donc une distinction réelle) entre l'essence de Pierre et son existence, même entre la personne de Pierre et son existence? *Il a* l'existence au lieu *d'être* l'existence ; seul le Sauveur a pu dire : « *Je suis* la vérité et la vie », ce qui suppose qu'il pouvait dire : « Je suis l'Être même ». « *Ego sum qui sum* ». *Exod.* III, 14. C'était une affirmation très nette de sa divinité. Par suite la Vierge Marie est appelée : « Mère de Dieu », parce qu'elle est la mère de Jésus qui *est* Dieu.

Le verbe être exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat en cette proposition : « *Hic homo, Christus*, EST *Deus* ». Cette identité réelle est celle de l'*unique personne*, de l'unique sujet premier d'attribution, auquel appartiennent la nature humaine et la nature divine : « *Ego sum via* (ut homo), *veritas et vita* (ut Deus). » (Joan. XIV, 6)[3]. Ainsi encore se vérifie la formule sacramentelle : « Hoc EST enim corpus meum[4]. »

1. Cf. Ia, q. 50, a. 2, ad 3m.
2. Lorsqu'on dit : « En Pierre l'animalité *n'est pas* la rationalité », il n'y a pourtant pas distinction réelle entre l'animalité et la rationalité. Pourquoi ? Parce que ce sont deux formalités qui se ramènent *au même concept* d'humanité, tandis que l'*existence*, étant un prédicat *contingent* de tout être créé, ne peut être prédicat essentiel d'aucune nature créée.
3. Cf. Saint Thomas, IIIa, q. 16, a. 2 et *in Joannem*, XIV, 6.
4. Cf. Saint Thomas, IIIa, q. 75, a. 1, 2, 3 : Saint Thomas montre que cette formule ne peut s'entendre que par la transsubstantiation, et qu'elle exclut l'annihilation de la substance du pain.

Tel est le sens profond du verbe être ; il contient à la fois quelque chose de très clair (base de l'évidence de nombreux jugements) et quelque chose d'obscur suivant la nature des extrêmes plus ou moins distants qu'il réunit (ex. : le Christ est Dieu), et suivant la connaissance superficielle ou profonde que nous avons d'eux. Ces extrêmes du reste peuvent dépasser en un sens les limites de l'intelligibilité qui nous est naturellement accessible, et les dépasser soit par en haut, du côté de Dieu, soit par en bas du côté de la matière ou de la contingence, dont la détermination nous échappe (comme il arrive pour les futurs contingents). C'est ce que nous allons voir dans la suite.

Notons pour terminer que l'identité exprimée par le verbe être varie suivant le domaine où il s'applique. Il ne désigne pas toujours l'identité de suppôt (*suppositum*) ou de personne ; mais quelquefois l'identité de nature (ex. : l'homme selon sa nature, est un animal raisonnable ; l'homme, de par sa nature même, a pour propriété d'*être* libre, sociable, etc.). Et l'on conçoit même les privations, à la manière des qualités positives, en parlant de leur nature : la cécité *est* un mal.

Enfin le verbe *être*, lorsqu'il exprime la vérité des lois réelles de la pensée (ex. : la pensée humaine *est* toujours unie à une image) ou celle des lois logiques de la pensée (ex. : les règles du syllogisme *sont* vraies), exprime une identité du même ordre que le sujet de la proposition ; c'est-à-dire : soit d'ordre réel, mais mental, soit d'ordre logique.

La variété de ces applications est aussi étendue que l'analogie de l'être.

***

L'être en acte et l'être en puissance.

Enfin, comme le remarque Aristote (*Métaph.*, l. V (IV), c. 7), « l'être peut signifier tantôt l'être en puissance, tantôt l'être en acte... Nous disons en effet que Hermès *est* dans la pierre (avec laquelle on peut faire sa statue),... et nous appelons froment ce qui n'est pas encore mûr. »

Le chêne *est* d'une certaine façon dans le germe que contient le gland. Il y est non pas actuellement, mais en puissance, comme la statue est dans le marbre encore informe dont peut se servir le sculpteur. Ainsi la matière première, qui entre dans la composition de tous les corps, est *en puissance* air, terre, eau, argent, plante, animal, etc. Elle est tout cela en puissance, car elle *peut* le devenir. Mais par elle-même elle n'a aucune de ces déterminations qu'elle est susceptible de recevoir : « *nec est quid, nec quale, nec quantum* », dit Aristote. Elle est seulement une *capacité réelle* de toutes les perfections qu'elle peut recevoir.

Elle est une puissance passive, qui ne peut être actuée que par une puissance active, comme l'argile est modelée par le sculpteur.

La puissance passive, capacité réelle susceptible d'être actualisée, est comme un *milieu mystérieux* entre l'*être en acte* si pauvre soit-il et *le pur néant*. La pure puissance qu'est la matière première est plus que le néant, plus même que la *simple non-répugnance* ou *possibilité réelle* prérequise à la création *ex nihilo*. Mais elle est moins que tout acte si imparfait qu'on le suppose. Elle est simple

puissance par rapport à la forme spécifique des corps les plus élémentaires et du plus pauvre atome. De même l'essence ou nature de tout être susceptible d'exister, de l'ange par exemple, n'est que *puissance réelle* par rapport à l'acte d'exister qu'elle reçoit et qu'elle limite ; car l'ange a reçu gratuitement l'existence ; sa nature n'a par elle-même *aucun droit à exister*.

On sait que l'aristotélisme surtout tel qu'il a été compris et perfectionné par saint Thomas, résout tous les grands problèmes philosophiques par la division de l'être en puissance et acte[1]. Et comme nous l'écrivions en 1908[2] : « Cette philosophie de l'être, comme le sens commun lui-même, est à la fois claire et obscure : *claire par la place qu'elle fait à l'acte, obscure par celle qu'elle fait à la puissance :* « Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia » (*Mét.*, l. IX, c. 9, lect. 10). Faut-il s'étonner de cette obscurité ? Au fond, c'est cette absence relative de détermination et d'intelligibilité qui permet de faire une place à la liberté divine et humaine, de concevoir l'existence du créé à côté de l'incréé, du fini à côté de l'infini, du multiple et du changeant

1. De fait c'est par cette distinction que l'aristotélisme résout le *problème de l'être et du devenir*, discuté par Héraclite et Parménide, celui de *la multiplicité des êtres* (l'acte est multiplié par la puissance qui le reçoit), celui de *la multiplicité des individus* dans une même espèce (la forme est multipliée par la matière), celui de *l'union de l'âme et du corps*, celui des rapports de la *sensation avec le sensible*, de *l'intelligence avec l'intelligible*, de *la raison* qui délibère et de *la liberté*, celui du *continu* divisible mais non divisé à l'infini, enfin le problème des rapports de Dieu et du monde et ceux qui dérivent de lui. — Cf. *Le sens commun, ibid.*

2. Cf. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1re édit., p. 111 ; 3e édit., p. 153.

à côté de l'un et de l'immuable. *Dieu seul est pleinement intelligible en tout ce qu'Il est, parce qu'Il est l'Être même, Actualité pure.* » Le monde, au contraire, dans la mesure où il y a en lui multiplicité et devenir, contient quelque chose d'obscur en soi : *un non-être qui est*, comme disait Platon en parlant de la matière; tous les êtres sensibles sont *composés de puissance et acte*, disait plus précisément Aristote ; tout être créé, même l'ange, ajoute saint Thomas, est composé de puissance et acte, d'essence réelle et d'existence, de puissance opérative et d'action[1]. Dieu seul *est* son existence et son action ; *solus Deus est suum esse et suum agere.*

Si obscure que soit la notion de *puissance* ou de *capacité réelle* (non encore déterminée et distincte de la détermination qu'elle reçoit), elle ne fait qu'expliciter une vue du sens commun, qui nous dit que le germe contenu dans le gland *peut réellement* devenir un chêne ; que l'architecte qui dort, sans rien construire actuellement, a la *puissance réelle* de construire. Cette notion de puissance réelle est celle qui répond encore à ce que dit le sens chrétien : le pécheur qui n'accomplit nullement le précepte divin, PEUT *pourtant réellement hic et nunc l'accomplir*, car Dieu ne commande jamais l'impossible. La grâce suffisante ne donne pas encore, comme la grâce efficace, d'accomplir actuellement le précepte, mais elle donne *le pouvoir* réel et pratique *hic et nunc* de l'accomplir. Et si le pécheur ne résistait pas à cette grâce suffisante, Dieu lui donnerait la grâce efficace, offerte dans la précédente, comme le fruit dans la fleur. Si la fleur n'était pas détruite, le fruit lui-même serait donné.

1. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 54, a. 1, 2, 3.

Il y a là certes un clair-obscur, où l'ombre n'est pas moins accentuée que la clarté ; mais c'est un simple corollaire de cet autre clair-obscur énoncé par Dieu dans l'*Exode*, III, 14, et qu'explique ainsi saint Augustin : « *Ego sum qui sum* tanquam in ejus comparatione ea quae mutabilia facta sunt, *non sint.* » Notre-Seigneur disait de même à sainte Catherine de Sienne, et c'est ce qui nous révèle le sens profond et la portée du verbe être : « *Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas.* » Celle qui par elle-même n'est pas et qui n'existe de fait que par un *fiat* libre, créateur et conservateur, sans qu'il y ait pour cela après la création plus d'être, plus de vie, plus de sagesse et plus d'amour. « *Post creationem* sunt plura entia, sed *non est plus entis*, nec plus sapientiae, nec plus amoris. »

CHAPITRE III

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE ET LE SENS DU MYSTÈRE

On a beaucoup écrit ces derniers temps et en sens divers sur l'esprit de la philosophie chrétienne, que certains ramèneraient presque à l'Apologétique, et que d'autres définiraient sans assez affirmer la conformité positive qu'elle doit avoir avec la foi chrétienne et avec la théologie.

La manière dont plusieurs ont traité ce délicat problème montre qu'il en suppose un autre que nous voudrions aborder ici sous ce titre : l'esprit philosophique et le sens du mystère. Il s'agit de l'esprit philosophique en général, tel qu'il se manifeste non seulement chez des philosophes chrétiens, mais chez un Platon ou un Aristote, et il s'agit aussi par suite du sens du mystère qui se trouve déjà dans l'ordre des choses naturelles très au-dessous de celui de la grâce.

Souvent on s'est demandé en quoi, à proprement parler, l'esprit philosophique diffère, non pas seulement de la connaissance vulgaire, mais de celle obtenue par la culture des sciences inférieures à la philosophie, comme le sont les sciences expérimentales et les mathématiques. En d'autres termes, en quoi l'*habitus* acquis de sagesse, dont parlaient Aristote[1] et saint Thomas[2], diffère-t-il de l'esprit

1. ARISTOTE, *Metaph.*, l. I, c. 1, 2.
2. SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, q. 57, a. 2.

des sciences positives et de l'esprit géométrique.

Il est clair qu'il en diffère d'abord et essentiellement par son objet formel et par le point de vue sous lequel il le considère. Tandis que les sciences positives, qui établissent les lois des phénomènes, considèrent *le réel* comme *sensible* ou objet d'expérience externe ou interne, tandis que les mathématiques considèrent le *réel* comme *quantitatif*, la philosophie première ou métaphysique considère le *réel* comme *réel* ou l'être en tant qu'être[1].

Mais de là dérivent d'autres différences importantes relatives à l'esprit même de chaque science particulière et à l'esprit philosophique. C'est le point sur lequel nous voudrions insister.

Une de ces différences s'éclaire à la lumière d'un principe nettement formulé par Aristote, qu'il importe ici de rappeler.

***

L'ORDRE DE LA CONNAISSANCE SENSITIVE EST INVERSE DE L'ORDRE DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

Aristote[2] et saint Thomas[3] ont souvent noté que la *connaissance sensitive atteint le singulier avant l'universel*, qu'elle ne perçoit qu'accidentellement.

1. Pour simplifier, nous ne parlerons pas ici de la philosophie de la nature, qui est spécifiquement distincte, selon Aristote et saint Thomas, de la métaphysique, en tant qu'elle a pour objet, non l'être en tant qu'être, mais l'*ens mobile, ut mobile*, connu, non seulement selon les lois phénoménales, mais selon ses causes premières.
2. ARISTOTE, *Métaph.*, l. I, c. 1 et 2 ; l. V, c. 1 ; *Physica*, l. I, c. 1.
3. SAINT THOMAS, Iª, q. 85, a. 3, 8.

Les sens connaissent Pierre et Paul par leurs qualités sensibles, mais ne peuvent s'élever à la connaissance de l'homme comme homme, qu'ils n'atteignent qu'en tant que Pierre et Paul sont hommes. *Au contraire, notre connaissance intellectuelle atteint l'universel avant le singulier;* notre intelligence ne connaît Pierre et Paul que pour autant qu'elle connaît l'homme d'abord, au moins de façon confuse.

Or les sciences inférieures à la philosophie, comme le sont les sciences positives et les mathématiques, ressemblent à certains égards à la connaissance sensitive, en tant qu'elles ont un objet moins universel que celui de la philosophie, surtout que celui de la philosophie première ou métaphysique. Ces sciences atteignent d'abord leur objet propre au moins confusément, tandis que la philosophie première atteint d'abord son objet plus universel, le réel comme réel, ou l'être intelligible des choses sensibles, en tant qu'être[1]. Cette connaissance intellectuelle étant d'abord fort confuse, passe inaperçue ; mais elle n'en existe pas moins et, sans elle, aucune ne serait possible plus tard.

Ensuite elle passe du confus au distinct ou de la puissance à l'acte[2].

De là dérivent plusieurs vérités importantes à signaler, tant pour l'ordre des parties de la philosophie que pour les rapports de celle-ci avec les sciences particulières.

1. Il s'agit ici de la connaissance philosophiquc de l'homme, dont l'intellect est tourné d'abord vers les choses sensibles, et non pas de celle de l'ange qui perçoit d'abord les réalités spirituelles.

2. Aussi Aristote a-t-il noté que les enfants au début appellent tous les hommes « papa », car leur intelligence ne distingue pas encore les hommes les uns des autres. Cf. *Physica*, l. I, c. I.

Il s'ensuit notamment que *notre intelligence* connaît directement et confusément *l'être intelligible* des choses sensibles, avant de porter un jugement réflexe sur la valeur de la sensation et sur sa propre valeur, bien que la sensation soit prérequise en nous à toute connaissance intellectuelle. De même notre intelligence atteint directement et confusément l'être intelligible des choses sensibles, avant de juger par réflexion que ses idées viennent des sens par abstraction. D'instinct elle est réaliste, elle est *faculté du réel*, avant de s'occuper de l'être de raison, qui est objet de connaissance réflexe ; par suite, elle porte en elle le sens du mystère caché sous les phénomènes au sein du *réel*, qui est autrement riche que l'*être de raison*, sur lequel spécule la logique.

Il suit aussi du principe énoncé que tout esprit philosophique ira d'emblée à ce qu'il y a *de plus universel et de plus réel*[1] dans les choses pour l'approfondir, tandis que l'esprit géométrique s'arrêtera à la quantité et l'esprit des sciences positives se portera immédiatement vers les phénomènes comme tels et leurs lois, sans grand intérêt pour les grands problèmes les plus universels, ni pour le réel comme réel. Bien plus, l'esprit non philosophique ne fera aucune place au *réel, objet de l'ontologie*, entre le *physique*, objet des sciences positives, et le *logique ;*

1. Ce qu'il y a de plus universel dans les choses, c'est ce qu'il y a de plus réel, en ce sens que ce sont les lois immuables de l'être en tant qu'être, lois que toutes les autres présupposent. Et à ces *caractères universels* des choses (universalia in praedicando) correspondent les *causes les plus universelles* (universalia in causando), car les effets les plus universels se rattachent aux causes les plus universelles ; c'est ainsi que Dieu créateur est cause de l'être en tant qu'être, de tout ce qui existe en dehors de lui. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 45, a. 5.

il ramènera d'instinct l'objet de la métaphysique à l'être de raison. C'est le cas des nominalistes et des conceptualistes.

De là dérive encore une autre conséquence notée par Aristote[1] au sujet des sens, et qui s'applique aussi, toute proportion gardée, aux sciences qui ont un objet limité : *Les sens connaissent le composé avant le simple, tandis que c'est l'inverse pour l'intelligence.* Par exemple, les sens atteignent d'abord *cet* homme musicien, tandis que l'intelligence ne peut connaître *cet* homme musicien que si elle connaît d'abord l'homme et le musicien en général. Pour la même raison, comme le remarque saint Thomas[2], notre intelligence connaît l'animal en général avant de connaître l'homme, qu'elle définit : un animal raisonnable. Elle connaît aussi, nous venons de le dire, l'être en général avant de connaître l'animal, qu'elle définit un être corporel doué de vie non seulement végétative mais sensitive.

Il suit encore de là, dit Aristote, *ibid.*, que les sens connaissent d'abord les *propriétés du composé* (à titre de notes sensibles) avant de connaître les *propriétés du simple* (au même titre) ; par exemple, ils connaissent les propriétés de la surface étendue, résistante, avant de connaître celles de la ligne et du point. Au contraire, l'intelligence connaît les propriétés de la ligne avant celles de la surface, qui se définit par la ligne. Ainsi, par suite, l'intelligence connaît confusément les propriétés de l'être, comme l'unité, la vérité, avant de connaître celles de la ligne ou du point.

1. *Métaph.*, l. V, c. 1.
2. Ia, q. 85, a. 3.

***

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE ET LA CONNAISSANCE VULGAIRE

De cette différence entre les sens et l'intelligence dérive une multitude de corollaires relatifs au sujet qui nous occupe. Nous insisterons sur l'un d'eux, qui permet de mieux concevoir ce qu'est l'esprit philosophique et ce qui le distingue de tout autre. L'esprit philosophique, procédant immédiatement selon l'ordre de la connaissance intellectuelle plutôt que selon celui de la connaissance sensible, cherche d'emblée à *rattacher de façon explicite et distincte toutes choses aux premiers principes simples et universalissimes*, c'est-à-dire aux lois les plus générales de l'être ou du réel. Il est ainsi vite conduit à voir des *mystères* de l'ordre naturel là où le vulgaire n'en voit aucun, là même où les sciences inférieures n'en soupçonnent pas. C'est ainsi que, dans le moindre mouvement local, l'esprit philosophique voit tout de suite quelque chose de très profond et de mystérieux, qui ne s'expliquera en dernière analyse que par l'intervention invisible de Dieu premier moteur. De même, dans la moindre sensation, l'esprit philosophique voit tout de suite l'abîme qui sépare la vie sensitive de tout ce qui est inférieur à elle, d'où la grande difficulté qu'il y a à expliquer comment se produit la sensation sous l'influence d'un objet extérieur quelconque, très inférieur en soi à l'ordre vital et psychologique de la sensation. De là naîtra l'idéalisme.

Au contraire, la connaissance vulgaire et même celle des sciences expérimentales ne voient rien de

profond ni de mystérieux dans le moindre mouvement local ou dans la moindre sensation, car au lieu de partir des notions les plus simples et des principes les plus universels, elles partent des faits concrets et complexes et ne cherchent à les rattacher aux premiers principes et aux causes suprêmes que d'une façon très confuse, qui n'a rien de scientifique, non pas d'une façon explicite et distincte comme le philosophe. Les sciences inférieures à la philosophie ne parvenant pas à la connaissance distincte des principes des choses, conservent toujours un peu la manière de procéder de la connaissance vulgaire et ne voient aucun mystère, aucune profondeur, là où le philosophe s'étonne de cet étonnement qui est, dit Aristote, le commencement de la science[1].

Cela montre la supériorité de la philosophie. Mais elle a aussi sa faiblesse, qui est plutôt celle du philosophe souvent *précipité* dans sa systématisation. Dans cette précipitation, il lui arrive, non sans mépris pour le sens commun, de restreindre ou de limiter indûment le réel, comme on le voit en tant de doctrines philosophiques, celles de Parménide, d'Héraclite, des Pythagoriciens, des Atomistes, de Descartes, de Malebranche, des idéalistes. C'est ce qui faisait dire à Leibnitz : les systèmes philosophiques sont généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient.

1. Nous parlerons plus loin de la difficulté que soulève le principe de l'inertie, d'après lequel un corps mis en mouvement par une impulsion minime conserverait *toujours ce mouvement*, s'il n'était pas arrêté par quelque obstacle, par exemple par la résistance de l'air. Y a-t-il toujours DU NOUVEAU dans ce qu'on appelle *l'état de mouvement* de ce corps ; si oui, comment ce nouveau peut-il toujours se produire sans *influx nouveau* ? Comment le principe de l'inertie ainsi formulé se concilie-t-il avec le principe de causalité efficiente et avec celui de finalité : tout agent agit pour une fin, pour un but déterminé ?

Ici le sens commun méprisé prend sa revanche ; il s'en vient dire au philosophe : « il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que dans toute ta philosophie ». Le sens commun ou raison naturelle vient ainsi à sa manière corriger l'étroitesse de bien des systèmes philosophiques, car lui, dans ce qui est du moins son vrai patrimoine, ne limite pas indûment le réel, et s'il ne prétend pas arriver à une connaissance explicite et distincte des principes des choses, il affirme de façon confuse l'existence de la cause première, de la fin dernière, non moins que celle des faits, objets de notre expérience. Si ses affirmations restent confuses, du moins il ne nie rien de ce qu'il faut absolument maintenir.

Deux exemples montrent clairement la vérité de ce que nous venons de dire, celui de la moindre sensation à expliquer et celui du moindre mouvement local.

*
* *

LE MYSTÈRE DE LA SENSATION

La sensation ne présente aucun mystère pour le vulgaire ; il ne s'étonne nullement que les objets matériels du monde extérieur puissent, comme cela arrive constamment, produire une impression sur nos sens, produire en eux une similitude d'eux-mêmes ou une représentation qui nous permet de les percevoir. Déjà, lorsqu'on veut expliquer ce fait, comme cherche à le faire la psychologie expérimentale, des difficultés surgissent, comme celles dont on parle à propos des prétendues erreurs des sens, par exemple : le bâton plongé dans l'eau paraît brisé, alors qu'il ne l'est pas. Survienne le philosophe,

il voit tout de suite quelque chose de très profond dans la moindre sensation et il s'étonne de cet étonnement qui est le commencement de la science au sens élevé du mot, de la science qui cherche, non seulement les lois ou rapports constants des phénomènes, mais les causes, et qui ne s'arrête que lorsqu'elle est arrivée à la cause suprême.

Le philosophe nous dit : cette sensation, qui se produit constamment, est quelque chose de très mystérieux : si, en effet, selon les principes universels qui éclairent tout, l'*agent doit être supérieur* (ou au moins égal) *au patient*, si le plus ne peut sortir du moins, comment un corps extérieur inanimé, de l'ordre de la matière brute, peut-il produire dans nos sens une similitude de lui-même *très supérieure* à lui, une similitude représentative, qui soit, non pas seulement *physique* comme l'impression du cachet dans la cire, mais *vitale* et vitale de l'ordre, non seulement de la vie végétative, mais de la vie sensitive, c'est-à-dire de l'*ordre de l'âme des bêtes*, qui n'est pas un corps, bien qu'elle soit intrinsèquement dépendante de l'organisme qu'elle vivifie et ne lui survive pas. Si l'agent doit être supérieur au patient, si le plus ne sort pas du moins, comment un corps extérieur, un bloc de pierre par exemple, peut-il produire en mes sens, même sous l'influx de la lumière, une similitude de lui-même d'ordre déjà si élevé, une similitude d'ordre vital et psychologique, très supérieure à l'image produite dans un miroir qui ne voit pas, ou sur la surface polie d'une plante ou encore dans l'œil d'un aveugle privé de la vue ou dans l'œil ouvert d'un cadavre ? Qu'est au fond cette *similitude représentative* qui est produite dans l'œil vivant et qui rend *la vue capable de voir* ceci

plutôt que cela, ce bloc de pierre plutôt qu'autre chose ?

Cette représentation d'ordre vital et psychologique, est-ce le bloc de pierre qui la produit, est-ce la lumière du soleil ? Les sens sont-ils seulement passifs, lorsqu'ils la reçoivent ?

La difficulté serait certes insoluble, si la sensation était un acte de l'âme seule, et non pas de l'organe animé. Mais même en admettant qu'elle est l'acte de l'*organe animé*, comme le dit fort bien Aristote, comment expliquer la différence qu'il y a entre elle et l'impression simplement *physique* du cachet sur la cire ou de ce même cachet reflété par un miroir ou par l'œil d'un mort qui, une seconde auparavant, était capable de voir ? Bref, comment expliquer la production de *l'impression vitale et psychologique*, par laquelle *celui qui voit un objet*, comme le dit saint Thomas[1] après Aristote, « QUODAMMODO FIT ALIUD A SE », *en quelque sorte devient*, non pas *autre, mais un autre que lui-même, l'objet perçu ?* La plante sous l'influx du soleil, de froide qu'elle était devient *chaude*, mais elle ne devient nullement le soleil ; au contraire, l'animal qui *voit* le soleil, devient d'une façon mystérieuse, dite intentionnelle ou représentative, le soleil qu'il voit ; selon l'expression bien connue d'Aristote : « anima *fit* quodammodo omnia ». Tandis que la matière *ne devient pas* la forme, mais la reçoit seulement et l'approprie, l'individualise ; le connaissant, en quelque sorte, devient *l'autre être* qu'il connaît, par la représentation qu'il en reçoit. Il y a un abîme entre la réception matérielle qui approprie la forme reçue et la réception déjà non matérielle qui n'ap-

1. SAINT THOMAS, I[a], q. 14, a. 1.

proprie pas la forme reçue[1]. Il y a une distance sans mesure entre l'impression que le soleil fait sur la plante et celle qu'il fait sur l'œil qui le voit.

S'il y a déjà un abîme entre la matière brute et la vie végétative, de même entre celle-ci et la vie sensitive. La première pourrait se perfectionner toujours dans son ordre sans jamais atteindre le moindre degré de la seconde.

Il y a dans la production de la moindre sensation quelque chose de très profond et de très mystérieux aux yeux du philosophe, bien que le vulgaire et même la science simplement expérimentale ne s'en doutent guère. L'esprit géométrique ne s'en préoccupe pas davantage.

Le mystère augmente, si l'on remarque que plus les sens internes sont élevés, plus il est difficile d'expliquer la production de la représentation qui se trouve entre eux. Par exemple, par quelle représentation la brebis fuit-elle le loup, avant d'avoir expérimenté sa férocité ? Ce n'est pas, dit saint Thomas, à cause de la forme ou de la couleur du loup, assez peu différentes souvent de celles du chien de berger, c'est que la brebis perçoit dans le loup l'ennemi naturel qu'il faut fuir[2].

C'est là une chose qui n'a rien d'étonnant pour

1. Cf. SAINT THOMAS, *ibid.*

2. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 78, a. 4 : « Ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figurae, sed quasi inimicum naturae ». Item *de Veritate*, q. 25, a. 2. « Ovis fugit lupum cujus inimicitiam nunquam sensit. » Jean de Saint-Thomas a très bien vu cette difficulté, comme on peut s'en rendre compte en lisant sa *Philosophia naturalis de Anima*, q. 8, a. 4. Même Billuart, dans son *Cursus Theologicus* parlant des mystères de la nature pour les distinguer de ceux de la grâce, parle du mystère de la sensation qui a arrêté tous les idéalistes. Beaucoup s'efforcent plutôt, semble-t-il, d'éviter le problème que de le résoudre.

le vulgaire, et qui cause l'admiration du philosophe qui en recherche la cause profonde.

Il y voit un *clair-obscur* des plus captivants. Il est clair que les corps extérieurs agissent sur nos sens, mais comment ? Quel est le mode intime selon lequel se produit la sensation dans l'œil vivant, tandis qu'elle ne se produit plus en ce même œil sitôt après la mort ?

Nier le clair à cause de l'obscur, ce serait remplacer le mystère par l'absurde ; c'est ce que fait le matérialisme qui ramène impérieusement le supérieur à l'inférieur, l'esprit à la matière, la vie intellectuelle à la vie sensitive, celle-ci à la vie végétative et cette dernière aux phénomènes physico-chimiques. C'est ce que fait aussi, mais en sens inverse, l'immatérialisme idéaliste qui ramène non moins impérieusement la matière à l'esprit ou à la représentation que celui-ci se fait du monde extérieur, représentation qui a ses lois, et qui serait « un rêve bien lié », distinct de l'autre qui est incohérent comme l'hallucination.

Le philosophe, qui est à la fois spiritualiste et réaliste, sait qu'on peut éviter la contradiction et donner une solution à la difficulté énoncée, mais il sait aussi que cette solution reste et restera toujours imparfaite ; dans le clair-obscur dont nous parlons, elle ne supprime pas toute obscurité. Le vrai philosophe a le sens du mystère et même il l'a de plus en plus.

Il dit ici, avec saint Thomas, que l'impression des objets extérieurs est reçue dans l'organe animé, par exemple, dans l'œil vivant, selon la nature de celui-ci; *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*[1].

1. Cf. SAINT THOMAS in l. II, *de Anima*, c. XII, lect. 24.

C'est vrai. Mais encore faut-il concilier ce principe avec cet autre, que *la cause est* SUPÉRIEURE *à son effet* ou au moins égale à lui, que l'agent est plus noble que le patient, que le plus ne sort pas du moins.

A cela, le réalisme traditionnel répond que l'objet matériel *coloré*, en tant qu'il a actuellement cette qualité déterminée, est *supérieur* à l'organe animé qui n'a pas encore reçu la similitude de cette forme[1].

Il reconnaît par ailleurs que les sens sont *supérieurs* à l'objet matériel, en tant que faculté vivante, cognoscitive, qui dépasse déjà en un sens les conditions de la matière, quoiqu'elle reste intrinsèquement dépendante de l'organisme. Aussi faut-il dire que la représentation de l'objet matériel est *vitale et psychologique en dépendance de la faculté sensitive*, qui est passive pourtant avant de réagir par l'acte même de la sensation « *sentire est quoddam pati* (causaliter), antequam sit actio sentientis ».

C'est dans cette passivité du sujet sentant à l'égard des choses inférieures qu'il y a quelque chose de très difficile à expliquer. Il n'est pas surprenant qu'il en soit ainsi *chaque fois qu'apparaît la participation d'une perfection absolue* (*simpliciter simplex*), qu'il s'agisse de l'être, de la vie, de la connaissance ou de l'intelligence. La sensation n'est certes pas une perfection absolue, mais bien *la connaissance* participée en elle ; et lorsqu'elle commence avec la

1. Cf. SAINT THOMAS, Iª, q. 79, a. 3, ad 1 : « Sensibilia inveniuntur actu extra animam et ideo non oportuit ponere sensum agentem. » Voir aussi le Commentaire de saint Thomas in l. II, *de Anima*, c. XII, lect. 24, sur ces paroles d'Aristote : « *Sensus est susceptivus specierum sine materia*, ut cera anuli sine ferro et auro recipit signum. Accipit autem aureum aut aeneum signum, sed non in quantum aurum et aes. »

vie sensitive ou lorsqu'elle cesse avec la mort, il y a là quelque chose de profond dont le mode intime ne nous est pas pleinement connu.

Nous ne savons le tout de rien. Tout le monde le dit ; le sage, lui, aime à parler de la « docta ignorantia ».

Il reste quelque chose de mystérieux chaque fois qu'on passe d'un ordre inférieur à un ordre plus élevé. D'un point de vue, *le sens est assimilé* ou rendu semblable *à l'objet coloré*, par la similitude qu'il en reçoit. Et, d'autre part, *le sens*, avant même de réagir en vertu de cette similitude, *s'assimile mystérieusement celle-ci*, qui en lui devient vitale et psychologique, en quelque sorte spirituelle[1].

Cette dépendance mutuelle s'explique par le principe : « *Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*[2]. » La similitude représentative (species impressa) *est la disposition ultime à l'acte de la sensation*, qui ne serait pas vision de telle couleur plutôt que d'une autre, de tel objet plutôt que de tel autre, si cet acte ne procédait pas d'une faculté *déterminée à connaître* cet objet plutôt que cet autre. Cette disposition ou impression vitale et psychologique qu'est la représentation précède donc en un sens l'activité de la faculté, mais en un autre sens cette impression n'est vitale et psychologique qu'en dépendance de la faculté. C'est une application, qui reste assez mystérieuse, de ce principe de la dépendance mutuelle des causes, qui intervient par-

1. « *Aliqualiter spiritualis* », dit souvent saint Thomas, comme l'âme des bêtes qui n'est pas un corps, qui est simple, qui domine certaines conditions matérielles, au-dessus desquelles la vie de la plante ne s'élève pas, mais qui pourtant est intrinsèquement dépendante de l'organisme animal et disparaît avec lui.

2. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, l. V, c. II (lect. II S. Thomae).

tout où les quatre causes (efficiente et finale, formelle et matérielle) entrent en jeu [1]. Nous avons traité ailleurs [2] plus longuement ce sujet, nous n'en parlons ici qu'à titre d'exemple.

***

LE MYSTÈRE DE LA CAUSALITÉ

Un exemple non moins frappant de ce que nous disons se trouve dans le moindre fait de causalité transitive, dans la production du moindre mouvement local.

Pour le vulgaire et même pour la science expérimentale, rien de plus simple qu'une *bille*, qui en rencontre une autre, mette celle-ci en mouvement.

Survient le philosophe, il se demande ce que peut être l'action de la première bille sur la seconde; c'est le grand problème de *l'action transitive*, étudié par Aristote et par les scolastiques : est-elle dans l'agent ou dans le patient? Ce même problème, on le sait, fut repris par Descartes et Leibnitz et tout le monde connaît leur divergence sur ce point comme sur plusieurs autres.

Lorsque la première bille meut la seconde, le mouvement *passe-t-il*, comme on dit quelquefois, de la première dans la seconde? Non, puisque le mouvement n'est qu'un accident des corps en mouvement, et qu'un même accident ne passe pas d'un sujet dans un autre. Il n'est *ce* mouvement,

1. Saint Thomas dit in *IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, qla 3 : « Dispositio ultima est effectus formae in genere causae formalis, et tamen praecedit eam in genere causae materialis. »

2. *Le Réalisme du principe de finalité*, 1932, pp. 176-209 et 336-366. — M. Yves Simon en a traité récemment dans son livre *L'Ontologie du connaître*.

que parce qu'il est le mouvement de *ce* sujet et non de *cet* autre. Il faut donc dire que l'influx de la première bille *produit* un mouvement dans la seconde; mais ce n'est pas le mouvement de la première qui *passe* dans la seconde.

Très bien, mais qu'est cet influx de la première bille? Cette question a arrêté Leibnitz, qui en est venu à nier la réalité même de l'action transitive : « Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. »[1] L'action apparente des unes sur les autres ne s'explique, selon lui, que par une harmonie préétablie, c'est-à-dire par une action divine assez semblable à celle dont parlent les occasionalistes.

Qu'est donc cet influx de la première bille sur la seconde? Leibnitz n'a nié la causalité transitive que parce qu'il n'a pas profondément saisi le sens et la portée de la distinction aristotélicienne de *la puissance et de l'acte*. Il a remplacé dans sa doctrine la notion de puissance par celle de *force*, ou de *nisus*, comme la force du ressort tendu. C'est une notion toute différente, car la force d'un ressort tendu et non encore déployé est plus que puissance, c'est un acte, une action, à laquelle s'oppose une action contraire.

Il faut maintenir la distinction aristotélicienne de puissance et acte, si conforme aux premières certitudes de la raison naturelle, et nécessaire pour résoudre les arguments de Parménide, pour concilier le principe d'identité ou de contradiction avec le devenir et la multiplicité des choses. La puissance est un *milieu mystérieux*, certes, mais qui s'impose,

1. *Monadologie*, c. 7.

entre l'être en acte *si imparfait soit-il* et le néant[1]. Si l'on maintient, disons-nous, cette distinction, on explique la causalité de la première bille sur la seconde, en disant que l'action de la *puissance active* de la première s'exerce sur la *puissance passive* de la seconde, et que *de leur union naît le mouvement produit*. Celui-ci, disent les thomistes, est éduit de la puissance du mobile par l'influence de la puissance active du moteur. Ils ajoutent que l'action formellement transitive, tout en procédant du moteur, dont elle est l'accident (et l'acte second), a son terme dans le mobile, *originative est ab agente, et terminative est in passo*[2]; ce qui reste encore assez

1. Selon Parménide, *l'être est, le non-être n'est pas*. Or de l'être rien ne peut provenir, *ex ente non fit ens*, car l'être est déjà et ce qui devient n'est pas encore. De l'être rien ne peut provenir; tout comme d'une statue on ne fait pas une statue, parce qu'elle est déjà. D'autre part, *ex non-ente non fit ens*, du non-être rien ne peut provenir non plus, car le non-être n'est pas, c'est le pur néant, et du néant, sans cause aucune, rien ne vient. *Ex nihilo nihil fit;* ce qui est une formule négative du principe de causalité, rattaché ainsi au principe d'identité ou de contradiction : « l'être n'est pas le non-être ».

Le devenir, ne pouvant avoir son origine ni dans l'être, ni dans le non-être, est donc impossible, selon Parménide.

A moins, répond Aristotc, qu'il n'y ait *un milieu* entre l'être déterminé ou être en acte et le pur néant. Ce milieu est *la puissance*, qui n'est pas l'acte imparfait si infime qu'on le suppose, mais seulement la *capacité réelle* de recevoir l'acte (puissance passive) ou de produire l'actc (puissance active). De l'union actuelle de ces deux puissances, naît le mouvement. La puissance reste assez mystérieuse, car rien n'est intelligible que s'il est en acte ou par rapport à l'acte. *Nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu*. La notion aristotélicienne de puissance conduit, on le sait, à admettre que la matière première est *pure puissance* et non pas acte imparfait si minime qu'on le suppose, *nec quid, nec quale, nec quantum*. Elle conduit aussi à voir dans l'essence créée une puissance ou capacité réelle, réellement distincte de l'existence qu'elle rcçoit, deux points de doctrine qui n'ont pas été compris par plusieurs scolastiques bien connus.

2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Phil.*, *Phil. naturalis*, q. 14. art. 3. Utrum actio transiens sit subjective in agente.

mystérieux, mais ce qu'il est nécessaire de dire pour concilier les principes avec les faits.

Le problème se repose ensuite au sujet de la production même de cette action transitive, dont dépend le mouvement perçu dans le mobile.

Y a-t-il *du nouveau* dans ce *mouvement* ainsi produit, et y a-t-il du nouveau dans *l'action* qui le produit ?

S'il n'y a pas de nouveau, il n'y a pas de causalité, *pas de devenir*, contrairement à ce que dit Héraclite, et après lui tous les évolutionnistes, en particulier l'auteur de *l'Évolution créatrice*.

S'il y a du nouveau, au contraire, alors, semble-t-il, il y a *plus* dans l'effet et la cause réunis que dans la cause seule. Et alors d'où peut provenir ce *plus* *d'être*, cette plus grande perfection ? *C'est*, dit Parménide, *une violation du principe d'identité* ou de contradiction. Il n'est pas possible qu'à un moment du temps il y ait plus d'être ou de perfection qu'auparavant. Et ce ne serait pas seulement une violation du principe d'identité, mais même une *violation du principe de causalité*, qu'on veut ici expliquer, car selon ce principe : *le plus ne sort pas du moins*, l'effet ne peut être plus parfait que la cause, et même l'effet et la cause ne peuvent être quelque chose de *plus*, de plus parfait que la cause seule. Autant dire, semble-t-il, que la causalité n'est pas seulement quelque chose de mystérieux, mais que son concept se détruit lui-même en se posant[1].

1. C'est une difficulté du même genre qui se pose au sujet du *principe de l'inertie*, difficulté qui échappe à beaucoup de physiciens. Ils considèrent ce principe de l'inertie, soit du point de vue de la physique expérimentale, soit du point de vue de la physique-mathématique, et ne cherchent nullement à le con-

Le réalisme traditionnel n'ignore nullement cette difficulté, il sait quel mystère est caché dans le moindre fait de causalité.

Il dit que, dans le mouvement ou le devenir, *il y a du nouveau*, que d'autre part il faut maintenir le principe d'identité ou de contradiction : « l'être est l'être ; le non-être est le non-être ».

Pour expliquer *le nouveau* qui se trouve dans

cilier avec les principes métaphysiques de causalité efficiente et de finalité. Le philosophe, au contraire, se demande : à supposer qu'il n'y ait aucun obstacle, pas même la résistance de l'air, comment une *impulsion finie* peut-elle produire dans un projectile un mouvement qui durerait *toujours*, dans lequel il y aurait TOUJOURS DU NOUVEAU ? Comment une impulsion *finie*, limitée, peut-elle produire un effet non fini, non limité ? Même en admettant qu'il y a dans le projectile un *impetus*, effet de l'impulsion première, cet impetus est lui-même fini et comment pourrait-il produire un mouvement où il y aurait *toujours du nouveau, à l'infini ?* La gravité des anciens expliquait pour eux la chute des corps, mais elle ne produisait qu'un mouvement limité jusqu'au lieu naturel de ces corps. *L'impetus*, même conservé par Dieu, comment peut-il produire toujours du nouveau ? Et pourquoi lui-même durerait-il toujours, s'il n'est pas une propriété naturelle des corps et s'il est ordonné à entretenir un mouvement rectiligne qui est en eux quelque chose d'accidentel ?

Comment, de plus, si *tout agent agit pour une fin*, comme le dit le principe de finalité, une impulsion finie peut-elle produire un mouvement, non pas jusqu'à un *but* déterminé, mais un mouvement qui, s'il n'y avait pas d'obstacle, *durerait toujours, in aeternum*, et non pas seulement un mouvement circulaire, dont la fin est le retour perpétuel au point de départ, mais un mouvement rectiligne et uniforme ? Saint Thomas dit, *de Potentia*, q. 5, a. 5 : « *Cum natura semper in unum tendit determinate*, impossibile est quod inclinet ad motum secundum ipsum... Motus ex ipsa sui ratione repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est *in aliud tendens... Qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni.* » Pour saint Thomas le premier moteur produit le mouvement dans le monde en vue d'un but déterminé jusqu'à ce que le nombre des élus soit complet. Le principe de l'inertie, disait H. Poincaré dans son livre sur la *Science et l'Hypothèse*, ne se prouve ni a priori ni a posteriori. C'est un postulat. Comment ce postulat de la physique moderne se concilie-t-il avec les principes métaphysiques de causalité efficiente et de finalité ? C'est là une question qui ne tourmente pas le physicien, mais que se pose le philosophe.

l'effet produit par les causes qui tombent sous les prises de notre expérience, le réalisme traditionnel dit qu'il est souvent manifeste que la *novitas effectus* suppose une *action nouvelle* dans la cause que nous voyons agir, par exemple le mouvement de la bille suppose le choc qui est aussi du nouveau. Mais, ajoute saint Thomas, cette cause en laquelle l'action apparaît comme quelque chose de nouveau a besoin elle-même d'être *prémue*, et prémue, non pas seulement dans le passé, mais *actuellement* par une cause supérieure. Le pêcheur qui porte son filet, est porté lui-même par la barque, la barque par les flots de la mer, les flots par la terre, la terre par le soleil, le soleil par un centre supérieur, mais on ne peut procéder à l'infini dans la subordination actuelle des causes[1]. Il faut de toute nécessité s'arrêter, arriver à une cause suprême, qui n'ait pas besoin, elle, d'être prémue par une cause supérieure, et qui par suite, *soit son action*, au lieu de *l'avoir reçue*, au lieu de l'avoir produite *sous un* influx supérieur. *Causa suprema debet esse suum agere, et proinde suum esse, quia operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi.* La cause suprême doit être l'agir même et par suite l'être même, car l'agir sup-

1. Déjà *l'attraction* reste fort mystérieuse, bien qu'on exprime mathématiquement sa loi : « Les corps de l'univers s'attirent mutuellement, en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance. » Cette loi découverte par Newton ne nous dit pas ce qu'est *la nature intime de cette force* appelée l'attraction ou gravitation et dont la pesanteur n'est qu'un cas particulier. Faut-il recourir à un fluide magnétique semblable à celui par lequel on explique les propriétés des aimants ? Nous n'avons ici que des hypothèses. Ce qui est certain, c'est le fait du mouvement, lequel exige un moteur et un moteur suprême.

L'attraction reste aussi mystérieuse pour nous que l'était pour les anciens cette propriété des corps graves qu'ils appelaient la gravité.

pose l'être, et le mode suprême d'agir, le mode suprême d'être. Dieu seul est Celui qui est : *Ego sum qui sum*, en lui seul l'essence et l'existence sont identiques.

Ainsi est sauvegardée l'existence du devenir, du NOUVEAU qui est en lui, et aussi la vérité du principe d'IDENTITÉ ou de contradiction.

Oui, mais il reste ici ce mystère admirable, que la clairvoyance philosophique avait deviné à la vue du moindre mouvement : il y a du *nouveau* dans l'effet, mais il n'y a *pas de nouveau* dans la cause suprême. Saint Thomas l'a fort bien dit : « *Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia* ». C. *Gentes*, l. II, c. 35.

Nous arrivons à ce mystère qui est celui de la coexistence de l'éternité et du temps, de l'Infini et du fini : *Est novitas effectus in mundo sine novitate actionis in primo motore*. Comment n'y a-t-il pas contradiction ? Parce que l'action divine est à la fois éternelle et libre. *Une cause libre supérieure au mouvement et au temps*, qui est la mesure du mouvement, *peut produire, quand elle le veut, le mouvement, que de toute éternité* elle a décidé de produire. Dans l'unique instant de l'immobile éternité, elle a décidé que *le mouvement commencerait* en tel instant fugitif qui serait l'origine du temps, mesure du mouvement. Et pour le produire en cet instant du temps plutôt qu'auparavant, il n'est nullement besoin qu'il y ait *du nouveau en elle*. De même, dit saint Thomas[1], le médecin qui prescrit le matin une potion à donner le soir, pourrait, sans

1. C. *Gentes*, l. II, c. 35.

l'intermédiaire de personne et sans action nouvelle, la donner le soir, si sa volonté libre était *par elle-même* et par elle seule, sans l'intermédiaire d'un corps, *capable* de produire cet effet.

Il n'y a pas ici de contradiction, mais le mystère reste : celui de la coexistence de l'éternité et du temps : *Est novitas effectus in mundo sine novitate actionis in primo motore*.

De même, on répond à la difficulté : Y a-t-il *plus d'être* dans l'effet et la cause réunis que dans la cause seule ?

Oui, s'il s'agit et d'une cause seconde ou finie ; non, s'il s'agit de la cause suprême, qui est infinie. Aussi les théologiens disent-ils communément : « *post creationem sunt plura entia, sed non est plus entis quam antea* ». Après la création, il y a plusieurs êtres, plusieurs vivants, plusieurs intelligences, mais il n'y a pas plus d'être, ni plus de vie, ni plus de sagesse, ni plus de bonté, ni plus d'amour, il n'y a pas plus de perfection qu'avant ; car avant la création il y avait déjà et de toute éternité, l'Être infini, la Vie infinie, la Sagesse infinie, l'Amour infini.

Si, lorsqu'un disciple de saint Thomas comprend sa doctrine, sans la perfectionner, il y a plusieurs sages, sans qu'il y ait plus de sagesse, à plus forte raison lorsque notre connaissance bornée s'ajoute à l'omniscience divine.

La contradiction est évitée, certes, mais le mystère d'ordre naturel reste ici : celui de la coexistence du fini et de l'infini.

Le mystère, c'est ce que l'esprit philosophique pressent dès la perception du moindre fait, du moindre mouvement par exemple, qui ne se pourrait produire sans l'intervention de Dieu premier

moteur, sans la prémotion divine. Et si le philosophe voit ainsi tout de suite quelque chose de très profond dans la production du moindre mouvement local d'une bille poussée par une autre, à plus forte raison le voit-il dans la production du moindre mouvement vital de la plante, ou dans la production de la moindre sensation chez l'animal, de la moindre intellection et volition chez l'homme[1].

***

LE SENS DU MYSTÈRE CHEZ SAINT THOMAS

Une vue étroite de la doctrine des grands maîtres traditionnels comme Aristote et saint Thomas peut faire oublier qu'ils avaient *le sens du mystère;* ils l'avaient au contraire profondément, parce qu'ils avaient l'esprit vraiment philosophique, *l'habitus* de sagesse[2], tout différent de celui de la science positive et de l'esprit géométrique.

Mais leur élévation passe souvent inaperçue, un peu comme celle de l'Évangile, parce qu'elle s'unit

1. Aristote montre bien la nécessité de l'intellect agent pour la connaissance de l'universel, mais le mode intime selon lequel s'exerce l'influence de l'intellect agent reste bien mystérieux; c'est un *intellect qui ne connaît pas, mais fait connaître,* un peu comme le soleil ne voit pas, mais fait voir. Un poète a dit : « Le soleil est aveugle » ; non, il n'est pas *privé* de la vue, mais il ne voit pas. De même l'intellect agent n'est pas aveugle, mais il fait connaître, sans connaître lui-même. Négation n'est pas privation.

De même, on montre la nécessité d'un dernier jugement pratique avant l'élection libre, mais leur rapport mutuel reste assez mystérieux, quoique pleinement conforme au principe : « causae ad invicem sunt causae in diverso genere ». Nous avons longuement étudié ailleurs cette question ; cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 6e édit., pp. 604-669.

2. Cf. *Métaph.*, l. I, c. 1, 2.

à une grande simplicité, qui ne brise jamais avec le sens commun, ou raison naturelle. Ces grands penseurs traditionnels s'élèvent doucement du *concept confus de sens commun*, exprimé par la définition nominale ou par les mots dont tout le monde se sert, au *concept distinct* de la raison philosophique. Ce concept n'est pas différent du premier, c'est le même, mais à un état plus parfait, comme lorsque l'enfant est devenu homme, ou comme lorsque l'homme plus ou moins endormi se réveille.

Il n'est pas surprenant dès lors que la doctrine de saint Thomas en plusieurs de ses parties, non des moins élevées, reste *accessible* à des simples, qui ont l'âme haute, sans que ceux-ci soupçonnent la puissance intellectuelle supérieure dont cette doctrine est l'expression.

On dit parfois : ce conférencier dépasse son auditoire. Cela vient-il toujours de sa supériorité ? N'est-ce pas plutôt de ce qu'il ne sait pas adapter sa pensée à l'intelligence des auditeurs ; s'il la possédait pleinement, il trouverait cette adaptation, et l'art en lui arriverait à retrouver ce qui est la nature même de l'intelligence humaine présente en chaque auditeur. La supériorité du Christ apparaît du fait qu'il rendait les vérités les plus hautes accessibles à tous. Il y a, à un degré très inférieur, quelque chose de semblable chez saint Thomas, si bien que la simplicité de ses expressions et la conformité de sa doctrine avec le sens commun a voilé aux yeux de quelques-uns l'élévation de son esprit philosophique.

Certains exposés trop matériels de la doctrine de saint Thomas pourraient faire croire qu'il n'avait pas le sens du mystère. Il avait éminemment le

sens du réel et du mystère caché en lui, lorsqu'il disait : *avant la considération de notre esprit*, la matière N'EST PAS la forme, et donc elle en est *réellement distincte ;* de même avant la considération de notre esprit, l'essence créée et la personnalité créée NE SONT PAS l'existence et donc elles en sont *réellement distinctes* : Nul ange et nul homme, à l'exception du Christ, ne peut dire : « Je suis la Vérité et la Vie » ; Dieu seul peut affirmer : *Ego sum qui sum.* In solo Deo essentia et esse sunt idem[1].

Il avait éminemment le sens du réel et du mystère caché en lui, le Docteur qui proclamait la nécessité de choisir entre l'existence de Dieu, essentiellement distinct du monde, et l'absurdité placée à la racine de tout. Le plus parfait ne peut sortir du moins parfait dans une évolution ascendante qui n'aurait pas de cause supérieure à elle. Le devenir ne peut avoir en soi sa raison d'être. Celui-là seul, dit saint Thomas, a en lui-même sa raison d'être qui est l'*Être même éternellement subsistant*, l'Acte pur, qui n'est pas ultérieurement déterminable, et qui ne peut être perfectionné en rien : Ipsum esse per se subsistens, cui nulla potest fieri additio[2]. Lui seul, *sans action nouvelle*, peut librement produire tout ce qu'il y a de *nouveau* dans le monde, et réaliser tout ce qui est véritablement un progrès.

Et si saint Thomas avait ce sens du mystère dans l'ordre naturel, combien plus dans l'ordre de la grâce, lui qui a affirmé plus nettement qu'aucun de ses prédécesseurs la *distinction de ces deux ordres,*

1. Cf. Ia, q. 3, a. 4. Aucune personne créée (ni personnalité créée) n'est son existence, mais elle l'a reçue.
2. Cf. Ia, q. 2, a. 3 et q. 3, a. 5 et 8.

sans méconnaître pourtant *leur harmonie.* Et dans chaque mystère surnaturel saint Thomas a profondément noté l'unité la plus intime dans la plus grande diversité, dans la diversité de choses que Dieu seul peut rapprocher et réunir. Il suffit de rappeler ici ce que dit le saint Docteur de la communion eucharistique.

> « *O res mirabilis, manducat Dominum*
> *Pauper, servus, et humilis.* »

Le sens du mystère c'est la contemplation. Saint Thomas l'avait surtout à la fin de sa vie, lorsque l'intellectualité, unie en lui à une spiritualité supérieure, se simplifiait de plus en plus, et s'achevait dans une contemplation si haute qu'elle ne lui permettait plus de dicter sa *Somme*, de descendre au détail de chaque article, des trois difficultés du *status quaestionis*, du *sed contra*, du *corps* de l'article et de la réponse aux objections. Arrivée à cet âge de la vie de l'esprit, l'intelligence chez saint Thomas ne pouvait plus s'astreindre à cette complexité ; elle était devenue de plus en plus contemplative, et découvrait de mieux en mieux le mystère suprême dont les autres dépendent, et qui ne peut pas s'exprimer en termes humains.

Ceci pose une autre question : *d'où vient que l'intelligence humaine*, quoique naturellement unie au corps, aux sens, à la mémoire sensible, *ne s'accommode plus au bout de soixante ou quatre-vingts ans*, comme on le voit chez les penseurs, *de la complexité du travail intellectuel raisonné*, qui suppose une information matérielle toujours renouvelée ? *D'où vient que cette intelligence humaine*, surtout chez

ceux qui ont l'esprit philosophique ou aussi chez les simples qui ont l'âme haute, au bout de soixante ou quatre-vingts ans *est mûre*, même au point de vue naturel, *pour une vie intellectuelle supérieure* à celle qu'alimentent les bibliothèques et tous les moyens d'information, tant que l'âme est unie au corps ? [1]

***

Autre mystère singulièrement profond : l'intelligence humaine est par sa nature même unie aux sens, parce qu'elle est *la dernière des intelligences*, qui a pour objet propre *le dernier des intelligibles* ou l'être intelligible des choses sensibles [2]. Et pourtant avant un siècle de vie ici-bas, elle est mûre pour une vie supérieure qui durera des milliers et des milliers de siècles, sans fin. Elle y gardera le désir de se réunir au corps, qui lui sera rendu à la résurrection. Mais quel mystère : celui d'une intelligence qui normalement a besoin des sens, et qui pourtant vit séparée d'eux pendant des siècles et des siècles avant de les retrouver.

Ce que saint Thomas a écrit sur l'âme séparée, dans les huit articles de la question 89e de la Ia Pars de sa *Somme*, montre qu'il avait le sens profond de ce mystère, comme des autres. Et ce n'est pas amoindrir sa doctrine que d'insister sur ce point, c'est au contraire en montrer la véritable élévation. Il faut distinguer l'*obscurité inférieure*, qui vient de l'incohérence et de l'absurdité, et *l'obscurité*

1. Même si le corps ne se fatiguait pas et ne s'usait pas, l'intelligence humaine, du simple point de vue naturel, ne se fatiguerait-elle pas au bout de trois siècles de ce travail intellectuel inférieur et n'aspirerait-elle pas à une contemplation plus élevée ?

2. SAINT THOMAS, Ia, q. 76, a. 5.

supérieure, qui vient d'une trop grande lumière pour les faibles yeux de notre esprit.

Les positivistes, entendant ce langage, disent que les métaphysiciens sont des poètes qui ont perdu leur vocation. On peut leur répondre, comme le dit saint Thomas, que si la poésie use souvent de *l'analogie* pour grandir des *choses infimes*, la Sagesse, elle, s'en sert pour balbutier comme elle peut des *choses trop hautes* pour être parfaitement exprimées par nous [1].

Celui-là a le sens du mystère qui, comme saint Thomas, a *le sens de l'analogie* et qui sait, selon la formule du IVe Concile de Latran, que « *inter Deum et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda* [2]. »

L'obscurité supérieure d'ailleurs, loin d'exclure la certitude, s'unit à elle ; elle ne commence vraiment qu'avec elle, et avec elle elle grandit.

Si, en effet, quelqu'un doute encore de l'existence en Dieu de l'infinie Miséricorde et de l'infinie Justice, il ne se posera même pas le problème de leur intime conciliation ; mais plus on est certain de l'existence de ces deux perfections divines, plus on entrevoit la grandeur de chacune, plus aussi apparaît le

1. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 1, a. 9, ad 1um ; Ia IIae, q. 101, a. 2, ad 2.

2. Aussi la doctrine de saint Thomas sur l'analogie peut-elle se résumer en ces termes : « *Analoga* sunt quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen est *secundum quid eadem* (scil. proportionaliter eadem), sed *simpliciter diversa* in illis ». Ainsi en Dieu l'existence s'identifie avec l'essence, en nous elle est réellement distincte de l'essence ; de même la science de Dieu est cause des choses, la nôtre est causée par les choses. Pour Suarez, au contraire, ratio analoga est *simpliciter eadem*, *secundum quid diversa*. De fait, dans sa doctrine, l'existence en nous comme en Dieu n'est pas réellement distincte de l'essence, et la science divine, selon sa théorie de la science moyenne, *dépend* des choses, au moins des futurs conditionnels.

mystère de leur intime conciliation dans l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu. Plus on est certain de l'existence de Dieu, plus il apparaît qu'il habite dans la lumière inaccessible, qui est appelée la *grande ténèbre* par les mystiques, parce qu'elle est trop forte pour la vue d'une intelligence créée. Ces clairs-obscurs extrêmement beaux abondent dans l'œuvre de saint Thomas parce qu'il ne craint ni la logique, ni le mystère, et la première le mène au second[1]. On le voit en particulier par ce qu'il a écrit sur la causalité divine et le libre arbitre de l'homme ou de l'ange, sur la grâce efficace donnée à l'un, comme au bon larron, et sur la permission divine du péché en tel autre, moins aimé et moins aidé, auquel pourtant le devoir est toujours *réellement possible*. Dieu ne commande jamais l'impossible, mais nul ne serait meilleur qu'un autre,

1. Jamais saint Thomas n'aurait admis comme Suarez que le principe de contradiction ne s'applique pas dans la Trinité ; il s'y applique selon un mode éminent qui nous reste caché, et nul ne peut montrer que ce mystère implique contradiction. Récemment, à propos d'un texte connu du *De unitate intellectus*, c. 7 : « *Valde autem ruditer argumentatur*, etc. », on a écrit que saint Thomas vivait dans une intimité trop grande des mystères de la foi, pour se hâter de déclarer contradictoire toute *dérogation aux lois métaphysiques* les mieux établies rationnellement. — On a voulu dirc sans doute *aux lois naturelles*, hypothétiquement nécessaires, en dehors desquelles le miracle est possible. Quant aux « lois métaphysiques », ellcs sont absolument nécessaires et sans exception possible, mêmc par miracle. Si elles souffraient une exception, elles ne vaudraient plus rien. Par exemple, si cette loi métaphysique cst vraie : « *l'acte non limité de soi ne peut être limité et multiplié que par la puissance — la forme ne peut être multipliée que par la matière qui la reçoit, ou par une relation essentielle à telle matière* », si cettc loi métaphysique est vraic, elle est vraie sans aucune exception, comme le principe de contradiction, et comme celni de causalité. Quant au texte « *Valde ruditer argumentatur* » il est bien expliqué par Jean de Saint-Thomas et par Gonet, dans leur traité des Anges, à la question : *Utrum sint plures angeli solo numero distincti intra camdem speciem.*

s'il n'était plus aimé de Dieu. C'est le mystère de la grâce efficace et de la grâce suffisante qui se poserait déjà à propos de l'efficacité du secours divin d'ordre naturel pour l'accomplissement de la loi morale[1].

Ce n'est pas amoindrir cette doctrine que d'attirer le regard vers cette obscurité supérieure ; c'est faire mieux pressentir sa haute intellectualité et faire entendre que l'étude raisonnée de cet enseignement doit s'achever en contemplation, qui est ce qu'il y a de vital et de positif en ce qu'on a appelé la *docta ignorantia*.

***

AU-DESSUS DE L'ÉCLECTISME

Au milieu de ces difficultés, l'esprit philosophique, pour trouver la vérité ou au moins la direction vers la vérité, pressent que les systèmes philosophiques sont généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient, car la réalité est plus riche qu'eux. Par suite, il se rend compte qu'il y a des doctrines manifestement erronées et opposées entre elles, qui sont comme les extrémités de la base d'un triangle ou d'une pyramide. Il est par suite porté

1. Ia, q. 19, a. 8. « Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum *secundum id quod fit*, sed etiam secundum *modum fiendi* vel essendi... Cum igitur voluntas divina sit *efficacissima*, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult ficri, sed et quod *eo modo* fiant quo Deus ea fieri vult... scil. vel necessario vel contingere et libere. » Ia, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio *melius*, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. » Ce principe contient virtuellement le traité de la prédestination et il n'est pas inconciliable avec cet autre : *Dieu ne commande jamais l'impossible*, et il rend *réellement possible* à tous l'accomplissement de ses préceptes. La conciliation intime dc ces deux principes est le mystère même dc la prédestination.

à chercher la vérité au milieu et au-dessus de ces extrêmes qui représentent les divagations de l'erreur. En s'élevant il trouve à mi-côte l'*opportunisme des éclectiques* qui prennent quelque chose aux systèmes adverses, mais sans aucun principe directeur. Finalement l'esprit philosophique cherche la vérité dans un sommet qui domine à la fois les positions extrêmes erronées et l'éclectisme resté à mi-côte.

Souvent, il ne parvient pas à bien définir ce sommet, mais il le pressent parfois, sans le voir, comme à la rencontre des deux côtés du triangle. On pourrait en donner des exemples variés.

Et lorsque la difficulté spéculative est à peu près vaincue, restent toutes les difficultés de l'action, par exemple dans le problème économique et social actuel, au-dessus de l'individualisme et du communisme, on pressent la vraie doctrine du bien commun où s'harmonisent la vraie charité et les quatre espèces de justice, commutative, distributive, légale et équité. Mais même lorsqu'on a à peu près équilibré ces choses dans la pensée et le discours, il reste beaucoup à faire et parfois tout à faire dans l'ordre du sentiment, du vouloir et de l'action. Il faut même être très attentif à éviter un certain pharisaïsme inconscient et la phraséologie de l'amour qui ferait croire qu'on a réellement et profondément les sentiments et les vertus dont on parle, alors que pour les avoir au degré souhaité il faudrait vraiment la sainteté.

***

L'ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Le sens du mystère dont nous venons de parler,

la philosophie chrétienne le possède plus que toute autre, parce que plus que toute autre, sans pourtant s'identifier avec la foi infuse, ni avec le théologie, elle a le sens de Dieu. A ce sujet nous voudrions ici noter surtout une chose : si l'esprit de la philosophie chrétienne ne vient plus assez d'en haut, et ne fait plus assez au mystère sa place, il est remplacé par un autre esprit qui n'a plus de chrétien que le nom.

Sans doute la philosophie chrétienne se distingue de l'Apologétique de la foi chrétienne, avec laquelle M. Maurice Blondel tend à la confondre. La philosophie chrétienne en effet n'a pas besoin de recevoir de la Révélation des notions comme celles de foi infuse et de mystère surnaturel. Elle procède selon ses principes propres et sa méthode propre, déjà assez nettement formulés par Aristote.

Mais elle doit cependant avoir une conformité avec la foi chrétienne, qui est pour elle, selon l'expression de Léon XIII, « velut stella rectrix ». Non seulement elle ne doit rien dire, même implicitement, contre la doctrine révélée proposée par l'Église, mais elle doit avoir avec elle une conformité positive, en s'orientant, selon ses propres principes et sa méthode, dans le sens des vérités révélées, par exemple dans celui de la création *ex nihilo* et *non ab aeterno*, et dans celui de la non-répugnance de l'élévation de l'homme à la vie de la grâce. Cette conformité, comme l'explique fort bien M. J. Maritain dans un récent opuscule[1], doit être objective en ce sens que le philosophe chrétien ne saurait ignorer la vérité

1. *La notion de philosophie chrétienne*. Collection « Questions disputées », Desclée de Brouwer, Paris, 1933. Nous acceptons pleinement les conclusions de M. J. Maritain ; elles nous paraissent très heureusement formulées.

révélée ; elle doit être aussi subjective, en ce sens qu'elle résulte d'une confortation de *l'habitus* acquis de sagesse par la vertu infuse de foi, comme il arrive chez le philosophe devenu croyant qui adhère avec une nouvelle force aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu (auteur de la nature) qu'il connaissait déjà[1]. La philosophie chrétienne ne diffère pas ainsi *spécifiquement* de celle d'un Aristote (prise en ce qu'elle a de vrai) ; il n'y a pas un nouvel objet formel ; c'est la même science, mais à un *état* supérieur comme l'enfant devenu homme, ou comme la théologie discursive dans l'esprit d'un théologien qui a reçu la lumière de gloire.

La philosophie chrétienne ainsi conçue a plus que toute autre le sens du mystère. En particulier, elle a conscience de ne pouvoir démontrer rigoureusement ni l'existence, ni la possibilité intrinsèque d'aucun des mystères surnaturels. Elle ne peut pas plus démontrer rigoureusement la possibilité intrinsèque de la vision béatifique que celle de la Trinité ; le faire, serait démontrer la possibilité intrinsèque de la *vie éternelle*, de la lumière de gloire et de la grâce sanctifiante. Ces objets sont surnaturels par leur essence même ; or, ce qui est SURNATUREL QUOAD ESSENTIAM, l'est aussi *quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur*[2]. Il ne s'agit plus ici seulement du mystère de la production du moindre mouvement local ou de celui de la sensation, ni seulement d'un miracle, il s'agit des mystères de la vie intime de Dieu et de sa participation en nous.

1. Selon saint Thomas et les thomistes, bien qu'on ne puisse en même temps *croire et voir* la même vérité au même point de vue, on peut en même temps *croire* à l'existence de Dieu auteur de la grâce, et *voir* la valeur démonstrative des preuves de l'existence de Dieu auteur de la nature. Dans ce cas la vertu infuse de foi confirme d'en haut la valeur de la démonstration.

2. Nous avons longuement développé ce point ailleurs (cf. *de Revelatione*, t. I, p. 397 sq.) et nous y reviendrons plus loin. IIe P., ch. II : *La possibilité de la vision béatifique est-elle rigoureusement démontrable ?*

Le juste équilibre de la philosophie chrétienne est difficile à garder au-dessus d'un certain fidéisme d'une part et du semi-rationalisme de l'autre. Il faut pour cela être fidèle à l'inspiration venue de la Révélation divine. Si l'activité philosophique d'un chrétien, sans rien avancer de contraire à la foi, exclut plus ou moins l'inspiration supérieure qui la fortifierait d'en haut, qu'arrive-t-il ? Cette inspiration est fatalement remplacée par un esprit inférieur qui n'est plus assez chrétien ou qui ne l'est plus du tout. *Le sérieux de la vie intellectuelle est alors déplacé* : on déprécie plus ou moins les valeurs supérieures en donnant trop d'importance à d'autres qui leur sont subordonnées. On tend *à préférer la méthode propre* de la recherche *à la vérité.* Le philosophe arriverait ainsi à une *mentalité anti-contemplative* et perdrait le sens du mystère ; il arriverait même ainsi à se faire une mentalité antiphilosophique, car préférer la méthode à la vérité serait *préférer l'être de raison au réel.* Celui-ci est plus riche que notre pensée, toujours courte par quelque endroit, et c'est précisément cette richesse du réel à ses degrés divers, qui exige chez le philosophe, surtout chez le philosophe chrétien, le sens du mystère, sens qui grandit ici-bas avec la certitude au lieu de la détruire.

CHAPITRE IV

LE CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL

Une des choses qui peut frapper le plus dans l'étude des grands problèmes philosophiques et théologiques, c'est l'union d'une lumière parfois éclatante et d'une profonde obscurité. Mais on ne réfléchit généralement pas assez à la nature de cette obscurité, à ses causes parfois très différentes et à l'utilité qu'elle peut avoir par contraste pour la connaissance de la vérité.

Le sens du mystère ne pouvait manquer aux grands Docteurs de l'Église, car il est le propre des intelligences supérieures. Il se trouve surtout chez ceux qui sont habitués à plonger leur regard dans les profondeurs de la Passion de Jésus-Christ, dans le secret adorable de la Rédemption en lui-même et par rapport à chacun de nous. De là ils s'élèvent progressivement vers les hauteurs de la vie intime de Dieu, qui est, au ciel, l'objet immédiat de la vision béatifique. Ils aspirent toujours ainsi à voir, à aimer, à dire ce qu'aucune langue humaine ne saurait exprimer. « *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum.* » (I Cor., II, 9.) C'est ce qui fait le grand enthousiasme des saints.

A l'opposé, comme le dit Hello[1], « l'homme

1. Ernest HELLO, *L'homme*, l. I, chap. VIII.

médiocre nc sent ni la grandcur, ni la misèrc. Dans ses jugements comme dans scs œuvres, il substitue la convention à la réalité, approuve ce qui trouve place dans son casier, condamne ce qui échappe aux dénominations, aux catégories qu'il connaît, redoute l'étonnement, et n'approchant jamais du mystère terrible de la vie, évite les montagnes et les abîmes à travers lesquels elle promène ses amis. »

Nous voudrions ici noter ce qu'a été le sens du mystère chez saint Thomas, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce, à propos des problèmes qui peuvent le plus captiver une intelligence humaine.

***

Les deux obscurités et les deux clartés.

Il importe au début de rappeler que l'obscurité, qui se trouve dans les grands problèmes philosophiques et théologiques est de nature très différente suivant la cause d'où elle provient.

Il y a d'abord l'obscurité d'en bas, qui elle-même est variée : elle provient de *la matière* aveugle, qui répugne en un sens à l'intelligibilité, obtenue par abstraction de la matière[1] ; elle provient aussi de *l'erreur* volontaire ou involontaire, et souvent d'erreurs opposées entre elles, qui ont des appa-

1. L'intelligence humaine *abstrait l'intelligible* de la matière, qui reste ainsi comme un résidu, fort difficilement intelligible. La matière première, qui n'est que la *capacité réelle* de recevoir la forme substantielle ou spécifique des êtres sensibles, de l'air, de l'eau, de la terre, de la rose, du lys, du lion, n'est intelligible que par sa relation essentielle à ees déterminations ou perfections qu'elle peut recevoir. Mais de soi, la matière n'est rien de déterminé, « *nec quid, ncc quale, ncc quantum*, etc. » *Métaph.*, l. VII(VI), c. 3 fin.

rences de vérité ; elle provient enfin du *désordre moral* ou du péché.

Au pôle opposé, il y a l'obscurité d'en haut, qui provient de la transcendance de *la vie intime de Dieu* et de ce qui en est une participation : la vie de la grâce. Comme la matière dont nous abstrayons l'intelligible, est en quelque sorte au-dessous des limites de l'intelligibilité, la vie intime de Dieu est au-dessus des limites de l'intelligibilité qui nous est naturellement accessible.

De plus, entre les deux, la vie naturelle de *l'esprit* reste obscure pour *la dernière des intelligences*, celle de l'homme, qui a besoin des sens, pour connaître son objet propre, *le dernier des intelligibles*, dans l'ombre des choses sensibles[1], et qui par suite ne connaît *le spirituel* que négativement, comme immatériel, et relativement dans le miroir des choses sensibles, *in speculo sensibilium*[2]. Elle parle ainsi, par analogie avec les dimensions de l'espace, d'un esprit profond, élevé aux vastes horizons, mais elle ne saurait connaître ici-bas la vie de l'esprit comme l'ange la connaît, ni comme l'âme la verra sitôt après la mort.

Il importe souverainement de bien distinguer, dès le début de l'étude de ces problèmes, l'obscurité d'en haut et celle d'en bas : Dieu est invisible, incompréhensible et ineffable à raison de son élévation infinie, mais en soi il est la lumière même ; l'individu humain est ineffable à raison de la matière qui est en lui ce qu'il y a d'inférieur, principe d'individuation, qui répugne en un sens par son infériorité et son obscurité foncière à l'intelligibilité. Ne confondons pas l'obscurité qui domine les frontières de l'intelligibilité avec celle qui est au-dessous d'elles.

1. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 76, a. 5.
2. *Ibid.*, Ia, q. 87, a. 1, 2, 3, 4.

***

Entre ces deux obscurités si différentes, il y a une lumière intellectuelle parfois très belle, mise en relief par un Platon, un Aristote, et, dans un ordre supérieur, par l'Évangile, par saint Paul, par le génie d'un Augustin et d'un Thomas d'Aquin. On est, certains jours, captivé par l'opposition de cette lumière et des ombres profondes qui sont au-dessus et au-dessous d'elle.

Mais comme il y a deux obscurités fort différentes, celle d'en haut et celle d'en bas, il y a aussi *deux clartés* de nature contraire, la vraie et la fausse. Cette dernière par son faux éclat ressemble à l'autre comme la verroterie imite le diamant.

Il y a en effet *la clarté* du spiritualisme, *qui explique l'inférieur par le supérieur*, selon la subordination des causes qui nous conduit à la Cause première et à la fin dernière de l'univers, à Dieu, premier Être, première Intelligence et souverain Bien, à Celui qui seul peut dire : « Je suis Celui qui est » — « Je suis la Vérité et la Vie. » L'homme peut dire : « *J'ai* la vérité et la vie. » Dieu seul peut dire : «*Je suis la vérité et la vie.* » (Jean, XIV, 6.) On ne saurait trop le redire : Il y a ici une distance infinie entre le verbe *être* et le verbe *avoir*. Et ce que Dieu seul peut dire de lui-même, le Christ Jésus l'a dit de sa propre personne. C'est la clarté vraie au milieu des ombres.

Mais il y a aussi *la fausse clarté* de toute doctrine qui essaie, comme le matérialisme, *d'expliquer le supérieur par l'inférieur*, selon une prétendue *subor-*

dination, non pas des causes, mais *des lois expérimentales*, de telle façon que les lois pyschologiques se ramèneraient aux lois biologiques, dites plus générales, et celles-ci aux lois physico-chimiques, finalement aux lois de la conservation de la matière et de l'énergie, données comme les plus universelles et comme principe suprême d'explication, à la place de Dieu, Acte pur et premier moteur des esprits et des corps.

Comme on le voit par l'histoire du matérialisme et aussi par celle du rationalisme, généralement ceux qui *se piquent le plus d'objectivité*, sont précisément ceux qui manquent le plus de l'objectivité supérieure, qu'ils appellent dans leur matérialisme subjectivité romantique. Tout les porte à préférer à la clarté supérieure celle d'en bas, qui, par l'importance qui lui est indûment donnée, devient fausse. D'où les très grosses erreurs qui remplissent les livres et les revues prétendues scientifiques, c'est-à-dire la négation de presque toutes les vérités supérieures, celles qui sont la substance de la religion exposée dans le catéchisme. L'antithèse de la prétendue science et du catéchisme des enfants revient à cette parole du Sauveur : « *Je te rends grâce, ô Père, de ce que tu as caché ces choses aux prudents et aux sages et les as révélées aux petits. Oui, Père, je te bénis de ce qu'il t'a plu ainsi.* » (Matth., XI, 25.) Malheur à qui préfère à la clarté d'en haut celle d'en bas, qui du coup devient fausse.

Nous donnons ici, dans le matérialisme sous ses formes variées, l'exemple le plus frappant et le plus grossier de cette fausse clarté ; il y en a évidemment beaucoup d'autres et de très subtils. Il importe souverainement de distinguer la clarté de ce qui

est vrai purement et simplement (*simpliciter verum*) et celle de ce qui n'est vrai que sous aspect secondaire et partiel, tout en étant essentiellement faux (*verum secundum quid*, et *falsum simpliciter*). On a dit que dans les doctrines les plus fausses il y a une âme de vérité ; il faudrait dire : un grain de vérité ; car la vérité qui s'y trouve et qui rend l'erreur séduisante, en lui permettant de se présenter, n'est pas en elle le principe animateur, mais elle est mise au contraire au service d'un principe faux qui la détourne de sa fin. La vérité est là, esclave de l'erreur, qui est d'autant plus dangereuse qu'elle se présente sous le masque d'une plus haute vérité, comme la perversité se présente sous le masque de la vertu.

Il n'importe pas moins évidemment de distinguer la vraie clarté de la fausse que de distinguer l'obscurité d'en haut, qui vient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux, de celle d'en bas qui naît de la confusion, de l'incohérence et qui souvent est le voile d'une contradiction. Saint Thomas les oppose souvent l'une à l'autre ; c'est, dans ses articles, l'opposition des difficultés du début et de la réponse.

Il faut noter aussi que la clarté apparente de certaines objections contre les grands mystères de la foi provient de notre mode imparfait de connaître. Il arrive ici que nous saisissons plus rapidement la force de l'objection que celle de la réponse. Pourquoi ? Parce que précisément l'objection provient de notre mode imparfait de connaître, toujours quelque peu matériel et mécanique, tandis que la réponse, donnée par un saint Augustin ou un saint Thomas, est prise de ce qu'il y a de plus élevé dans le mystère ineffable avec lequel nous ne

sommes pas encore familiarisés. La contemplation n'y pénètre que peu à peu au fur et à mesure que s'acquiert la maturité de l'esprit.

Notons aussi à propos de la clarté vraie, qu'il y en a une superficielle, presque sensible, et une autre élevée, celle qui vient des plus hauts principes. Voltaire parlait de la première, lorsqu'il disait: « Je suis clair comme les ruisseaux, parce que je suis peu profond. » L'autre, la clarté supérieure, vient de l'approfondissement de certaines vérités élémentaires, par exemple, du principe de causalité, qui conduit à la Cause suprême. Et la méconnaissance de ces hautes vérités mène à une complexité qui peut paraître savante, mais qui n'a de la science que le nom.

***

Deux formes du probable.

Enfin il importe de signaler ici qu'il y a, entre l'évidemment vrai et l'évidemment faux, *deux formes du probable* fort différentes l'une de l'autre et que le probabilisme tend à confondre : c'est *le probablement vrai* et *le probablement faux*. Il est clair qu'il importe beaucoup, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, de les distinguer. On peut les figurer ainsi :



Aux yeux des théologiens qui rejettent le probabilisme, lorsque quelque chose est *certainement plus probable*, le contraire *n'est pas probable* et il n'est pas raisonnable ni licite d'agir ainsi. En d'autres termes : lorsqu'une proposition est plus probablement vraie, la proposition contraire ou la contradictoire est probablement fausse et il serait déraisonnable d'y adhérer, car dans cette adhésion la crainte d'erreur (*formido errandi*) l'emporterait sur l'inclination raisonnable à adhérer. Or, dans toute opinion raisonnable, l'inclination à adhérer doit l'emporter sur la crainte d'erreur[1].

Au-dessus du probablement vrai et de l'évidemment vrai, il y a l'obscurité supérieure ; au-dessous d'eux il y a l'obscurité contraire.

L'obscurité supérieure est appelée par les mystiques la grande ténèbre. L'obscurité inférieure est celle dont parle souvent l'Écriture, en particulier lorsqu'il est dit en saint Matthieu, IV, 16 : « Le peuple qui était assis dans les ténèbres, a vu une grande lumière, et sur ceux qui étaient assis dans la région de l'ombre de la mort, la lumière s'est élevée[2]. »

1. Les probabilistes répondent : Lorsqu'une chose est certainement plus probable, le contraire n'est pas probable au *sens strict* et *philosophique*, c'est-à-dire : digne d'adhésion, nous le concédons ; il n'est pas probable *au sens large* et *moral* du mot, c'est-à-dire fondé sur des raisons graves, nous le nions, à moins que l'opinion moins probable ne soit relative au même principe que l'autre ou ne soit que très peu probable. Cf. sur l'exposé de cette manière de voir : H. MERKELBACH, O. P., *Summa theologiae moralis*, Paris. 1931, t. II, p. 97.

Cette réponse, rejetée par tous les théologiens opposés au probabilisme, reste très faible, du fait qu'elle concède que le *sens moral* du mot probable n'est plus conforme à son *sens philosophique*. La morale doit être fondée sur une saine philosophie spéculative.

2. C'est une citation d'Isaïe, VIII, 23, et IX, 1, d'après l'hébreu. Les Psaumes parlent souvent aussi de ceux qui sont assis dans les ténèbres et les ombres de la mort. Cf. Ps. 87, 7; 106, 10, 14.

***

L'art des contrastes.

Le philosophe et le théologien, en contemplant le panorama intellectuel de l'ordre de la nature et celui de l'ordre de la grâce, cherchent à diminuer le plus possible la double obscurité, dont nous venons de parler, en projetant la lumière en tout sens. Mais peut-être ne se servent-ils pas assez d'habitude de l'opposition merveilleuse qui existe ici, comme dans l'ordre sensible, entre la lumière et l'ombre.

Souvent aussi ils n'expliquent pas assez pourquoi certains sommets de la vérité peuvent paraître à plusieurs si proches de graves erreurs, comme le thomisme du calvinisme, ou la vraie doctrine de l'abandon si voisine du quiétisme. Une petite déviation sur les principes mène à de monstrueuses erreurs.

Lorsqu'on vit depuis de longues années dans l'étude de ces problèmes, on est parfois très frappé de ces clairs-obscurs splendides, où l'obscurité prend une valeur du fait qu'elle met en un puissant relief la lumière divine et la lumière rationnelle qui nous éclairent dans notre voyage vers l'éternité. L'Évangile (Jean, VIII, 12) parle de cette vive opposition : « Celui qui me suit, dit Notre-Seigneur, ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie. » Comme le rapporte aussi saint Luc, I, 79, Zacharie, père du précurseur, remercie Dieu, dans le cantique *Benedictus*, d'avoir « éclairé ceux qui sont assis dans les ténèbres et les ombres de la mort, pour diriger nos pas dans la voie de la paix. » Il était déjà dit dans le Psaume XXII, 4 : « Même quand je marche dans l'ombre de la mort, je ne crains

aucun mal, Seigneur, car tu es avec moi. » On chemine ainsi parmi les rayons et les ombres.



Le clair-obscur sensible.

Cette vive opposition de la lumière et de l'obscurité dans l'ordre intellectuel peut mieux s'entendre, semble-t-il, si l'on réfléchit un instant à ce qu'ont dit de grands peintres à propos du clair-obscur dans l'ordre sensible.

Le clair-obscur est un terme de peinture, qui désigne une manière de traiter ou de distribuer dans un tableau les jours et les ombres de façon à bien détacher les figures. Le clair-obscur fut à certains artistes d'une grande ressource pour obtenir le relief. Les peintres épris de la lumière, comme Véronèse et plusieurs artistes de l'école vénitienne, s'en servent fort peu ; ils cherchent à indiquer les plans des objets au moyen des nuances, des teintes, des demi-teintes et des couleurs vierges. Chez eux, le fond du tableau est le plus souvent aussi lumineux que le premier plan. Il y a au point de vue intellectuel, quelque chose de semblable en la plupart des œuvres philosophiques et théologiques qui se servent très peu ou pour ainsi dire pas du clair-obscur intellectuel ; elles exposent fort brièvement les erreurs et les difficultés des grands problèmes et excluent les ombres le plus possible ; mais souvent aussi la vérité y a peu de relief. C'est ainsi qu'en plusieurs manuels on ne voit pas la difficulté des problèmes.

Il y a par opposition des peintres qui, dit-on en style technique, *font noir*, accumulent les ombres en certaines parties et font arriver la lumière sur

leurs tableaux par des issues restreintes, comme l'architecture le fait en certaines églises. Ils obtiennent ainsi des effets d'une grande vigueur, mais au détriment des couleurs, de la légèreté et de la fluidité de certaines ombres. Cette méthode a encore l'inconvénient de supprimer des reflets. Dans cet excès sont tombés bien des peintres flamands et des italiens du XVIe siècle. Le grand maître du clair-obscur est Rembrandt, qui ne laissait à la lumière qu'un huitième environ de sa toile. De grands peintres se sont préoccupés de régir par des lois mathématiques les proportions du clair-obscur. Titien livre à la lumière un quart de sa toile, un quart aux demi-teintes, un quart à l'ombre. Le Corrège suit à peu près cette donnée. Aujourd'hui le dessin et l'eau-forte font encore grand usage du clair-obscur.

Il y a quelque chose de semblable en musique; le drame lyrique en a tiré de grands effets : il suffit de se rappeler certains leitmotivs wagnériens, celui de la haine ou celui de la lance, ou encore l'opposition des deux leitmotivs de l'ouverture de *Tannhaüser*, celui de la perdition et celui du salut.

On a dit aussi des symphonies de Beethoven, « qu'elles se plaisent à imiter les orages, à reproduire, en les transposant, ces frappants contrastes de ténèbres et de clarté qui déchirent parfois l'horizon visible. »

***

Le clair-obscur suprasensible dans les divers ordres de connaissance intellectuelle.

Ce sont surtout les mystiques qui ont été captivés par le clair-obscur suprasensible, et parmi eux

spécialement saint Jean de la Croix, dans *Nuit obscure* et *Vive flamme d'amour*, et la Bienheureuse Angèle de Foligno, en particulier dans le *Livre des visions et des instructions*, chap. 26 : La grande ténèbre ; chap. 27 : L'ineffable ; chap. 28 : La certitude ; chap. 33 : L'amour vrai et l'amour menteur ; chap. 34 : La croix et la bénédiction ; chap. 43 : Splendeur ; chap. 46 : L'embrasement ; chap. 48 : La lumière ; chap. 57 : La connaissance de Dieu et de soi ; chap. 65 : Les voies de l'Amour.

On peut certes abuser de l'antithèse ; les romantiques sont bien souvent tombés dans cet abus. Mais on peut en tirer aussi un réel parti, comme le fait l'Église en précisant les formules dogmatiques par opposition aux hérésies contraires, entre lesquelles la vérité s'élève comme un sommet entre deux abîmes. Ainsi la doctrine de l'Église sur la grâce et la prédestination s'élève comme un point culminant entre le pélagianisme et le semipélagianisme d'une part, et le prédestinatianisme, le protestantisme et le jansénisme de l'autre.

Tous les théologiens connaissent ces vigoureuses oppositions. Il importe souverainement de les bien traiter, en se rappelant que la Providence, qui ne permet le mal que pour un plus grand bien, ne permet aussi l'erreur et ses divagations contraires, que pour faire apparaître dans un plus grand relief la vérité. Dès lors comme le peintre, dans le clair-obscur, se sert des ombres pour faire valoir la lumière, le philosophe peut et doit se servir des erreurs opposées entre elles, en les définissant très exactement, pour mettre en relief la vérité, et montrer ce qui distingue l'obscurité supérieure, à laquelle il aboutit, de celle qui se trouve dans

l'incohérence et les contradictions des diverses formes du faux.

***

Notons ici quelques cas de ces clairs-obscurs intellectuels que nous avons exposés ailleurs.

La doctrine aristotélicienne de *l'acte et de la puissance* s'élève au-dessus du monisme immuable de Parménide et de l'évolutionnisme absolu d'Héraclite. Et comme rien n'est intelligible qu'autant qu'il est en acte, ou déterminé, cette doctrine, développée par saint Thomas, *est claire par la place qu'elle fait à l'acte, obscure par celle faite à la puissance*, qui est une capacité réelle de perfection, capacité réelle qui est un *milieu mystérieux* entre l'acte si minime soit-il et le pur néant. *La puissance réelle* (passive ou active) n'est pas le néant, ni une négation, ni une privation, ni la simple possibilité prérequise à la création *ex nihilo;* elle n'est pourtant pas encore l'acte, si imparfait qu'on le suppose. Et elle n'est *intelligible* que par l'acte auquel elle est ordonnée : *nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu.* Qui pourrait, avant d'avoir jamais vu un chêne, connaître que le chêne est en puissance dans le germe contenu dans un gland ?

De même la doctrine de *la matière et de la forme*, qui s'élève au-dessus de l'atomisme mécaniste et du dynamisme, en gardant ce que chacun d'eux a de vrai, est intellectuellement *claire* par la fonne, *obscure* par la matière, pure puissance[1]. Celle-ci,

1. La matière première peut devenir air, eau, terre, charbon incandescent ; elle peut devenir plante, ou animal. Mais par elle-même elle n'a encore aucune de ces formes en acte : *nec quid, nec quale, nec quantum*, comme le disait Aristote. Elle n'est dès lors *intelligible* que par sa relation à l'acte ou à la

avons-nous dit, répugne en quelque sorte à l'intelligibilité, laquelle s'obtient par abstraction *a materia, saltem a materia singulari*. C'est là l'obscurité inférieure, au-dessous des frontières de l'intelligibilité.

Au contraire lorsqu'on s'élève de la matière brute à la vie de la plante, on trouve pour définir *la vie* une obscurité supérieure, car la vie comme telle est une *perfection absolue* (*simpliciter simplex*) attribuable, analogiquement et au sens propre, à Dieu, à l'ange, à l'homme, à l'animal, à la plante. La vie n'est pas un genre, mais, au-dessus des genres, un analogue, difficile à définir, car cette définition doit pouvoir s'appliquer *au sens propre* proportionnellement à Dieu, qui est la Vie même, et au brin d'herbe, qui est bien à proprement parler vivant[1].

Même difficulté lorsque nous nous élevons de la vie de la plante à la plus élémentaire *sensation tactile;* avec la sensation, si minime soit-elle, apparaît un ordre nouveau, celui de la connaissance. Or *la connaissance*, comme la vie, est une *perfection absolue* (*simpliciter simplex*), attribuable, analogiquement et au sens propre, à Dieu. Il faut dès lors définir la connaissance en général (qui n'est pas un genre, mais un analogue) de façon à ce qu'elle puisse s'attribuer proportionnellement et au sens propre à Dieu et à la moindre sensation tactile de l'animal le plus inférieur. Il ne faut pas s'étonner dès lors

perfection déterminée qu'elle peut recevoir. Dire qu'elle est une *puissance réelle passive*, c'est dire qu'elle est une *capacité réelle de perfection*, non pas à produire, mais *à recevoir*. De même l'essence de toute créature par rapport à l'existence, car Dieu seul *est* l'existence ; nous *avons* l'existence ; nulle créature ne peut dire : *Je suis l'existence, la vérité et la vie.*

1. Saint Thomas, Iª q. 18, a. 1 : quorum sit vivere ; a. 2 : quid sit vita ; a. 3 : utrum vita Deo conveniat ; a. 4 : utrum omnia in Deo sint vita.

de trouver ici une obscurité supérieure, très différente de celle qui se trouve dans une théorie matérialiste ou dans une théorie idéaliste de la sensation. Selon la conception aristotélicienne et thomiste, *cognoscens differt a non cognoscente prout potest* QUODAMMODO FIERI ALIUD A SE[1], le connaissant diffère du non-connaissant, en tant qu'il peut d'une certaine façon devenir *un autre que soi*, c'est-à-dire devenir en quelque manière la réalité connue. Cette conception s'élève au-dessus de la théorie matérialiste, qui méconnaît l'originalité de la sensation, pour la réduire à quelque chose d'inférieur à elle, et aussi au-dessus de la théorie idéaliste, qui enlève à la sensation sa valeur réelle ou sa portée. Aux yeux du thomiste, ces théories nient dans le fait de la sensation, à cause de ce qu'il a d'obscur, ce qu'il a de clair, et remplacent dès lors ce qu'il y a en lui d'obscur par l'absurde.

* * *

Plus haut la théorie aristotélicienne de l'*abstraction intellectuelle*, due à la lumière de l'intellect agent, domine à la fois l'empirisme et l'idéalisme subjectif. Mais elle a son côté mystérieux : le mode intime de l'activité de l'intellect agent, cette faculté intellectuelle, qui ne connaît pas, mais qui fait connaître.

De même la vraie notion de *l'élection libre*, dirigée par le jugement de l'intelligence, s'écarte et du déterminisme intellectualiste d'un Leibniz, et du libertisme qui soustrait la liberté à la direction de l'intelligence. Mais il reste un mystère dans la relation intime du dernier jugement pratique et

1. Cf. SAINT THOMAS, Iª, q. 14, a. 1.

de l'élection volontaire, qui, *à des points de vue divers*, ont une *priorité mutuelle* l'un par rapport à l'autre, selon le principe : *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*. Il n'y a pas là contradiction, car c'est à des points de vue divers qu'au terme de la délibération, le dernier jugement pratique et libre a une priorité sur l'élection, et elle sur lui ; mais il reste là quelque chose de mystérieux, sans parler de l'actualisation de l'élection créée par la causalité divine, ni de la déviation possible, qu'est le péché[1].

* * *

Saint Thomas a aussi plusieurs fois noté que, pour notre intelligence, *tout ce qui est relatif à l'amour* reste assez obscur et souvent *innommé*[2]. Il y a à cela deux raisons : 1° Notre intelligence connaît mieux ce qui est en elle-même, que ce qui est en une autre faculté, comme la volonté ; c'est ainsi que le juste est plus certain d'avoir la foi chrétienne que d'avoir la charité et d'être en état de grâce ; 2° le bien, qui est l'objet de l'amour, n'est pas formellement dans l'esprit comme le vrai qui est la rectitude de notre jugement, mais il est dans les choses, et l'amour *tend* vers lui, comme une *impulsion mystérieuse*, qu'il est difficile de définir ; car tout ce qui *tend* vers autre chose, reste en un sens *potentiel*, indéterminé, et seul ce qui est en acte et déterminé, est de soi intelligible. Les choses de l'amour sont ainsi connues par expérience sans

1. Nous avons longuement étudié ce double problème ailleurs : *Dieu, son existence et sa nature*, 6ᵉ édit., pp. 590-669.

2. Cf. Iª, q. 27, a. 4 ad 3 ; q. 28, a. 4 ; q. 36, a. 1 ; q. 37, a. 1 : processio amoris est minus nota et non habet nomen proprium.

que nous puissions les rendre parfaitement intelligibles. Cette expérience intérieure, que saint Augustin exprime en disant : « *Amor meus pondus meum* », contient un clair-obscur des plus captivants, quand il s'agit surtout de la vive flamme d'amour dont parle un saint Jean de la Croix.

***

Enfin la doctrine catholique de la Providence et de la Prédestination s'élève elle aussi comme un sommet au-dessus des deux erreurs radicalement contraires du pélagianisme et semipélagianisme d'une part, et du protestantisme et jansénisme de l'autre.

Contre le semipélagianisme, il est certain que *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu*, dont l'amour est cause de tout bien. C'est ce que dit nettement saint Thomas, Iª, q. 20, a. 3 : « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* » Ce principe de prédilection, qui contient virtuellement tout le traité de la prédestination et celui de la grâce, avait été exprimé par saint Paul lorsqu'il écrivait (I Cor., IV, 7) : « *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti?* Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » C'est le fondement de l'humilité chrétienne. Saint Augustin y a beaucoup insisté contre les semipélagiens.

Mais d'autre part il n'est pas moins certain contre le protestantisme et le jansénisme, que *Dieu ne commande jamais l'impossible ;* il ne serait ni juste ni miséricordieux, s'il ne nous rendait pas *réellement et pratiquement possible*, *hic et nunc*, l'accomplissement de ses préceptes. Aussi le Concile de Trente[1] rappelle contre les protestants ce qu'avait dit saint Augustin : « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis*[2]. »

Il est donc absolument certain, par exemple, qu'au Calvaire, pour le mauvais larron l'accomplissement du devoir fut *réellement possible*, et que le bon larron qui *accomplit de fait* son devoir, fut plus aimé et plus aidé par Dieu.

Mais autant chacun de ces deux principes pris à part est certain, autant leur intime conciliation reste obscure.

Pour voir comment ces deux principes absolument incontestables se concilient intimement, il faudrait voir comment dans l'éminence de *la Déité*, ou de la vie intime de Dieu, se concilient intimement l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté. Or nulle intelligence humaine ou angélique ne peut le voir avant d'avoir reçu la vision béatifique de l'essence divine.

Nous avons ici un clair-obscur des plus manifestes : autant chacun des deux principes dont nous venons de parler est clair pris en soi, autant leur intime conciliation reste obscure, de cette obscurité supérieure, qui n'est autre que « *la lumière inaccessible, où Dieu habite.* » (I Tim., VI, 16.)

Nous reviendrons un peu plus loin (IIᵉ Partie, chap. VI) sur ce sujet, comme sur le leitmotiv de cet ouvrage, car c'est là le plus grand des mystères dans l'ordre des choses à la fois divines et humaines, et il contient en même temps un mystère de grâce, qui en lui-même est lumineux, et un mystère d'iniquité

1. DENZINGER, *Enchiridion*, nº 804.
2. SAINT AUGUSTIN, *De Natura et gratia*, c. 43, nº 50.

qui en lui-même est ténèbres. Ce que nous venons d'en dire suffit pour distinguer l'obscurité d'en haut et celle d'en bas, pour mieux discerner aussi la vraie clarté de celle qui n'en est qu'un faux reflet. Comme nous l'avons montré ailleurs[1] il y a en Dieu pour nous quelque chose de *très clair*, savoir : qu'il est la Sagesse omnisciente, le souverain Bien et qu'il ne peut vouloir le mal du péché, ni directement ni indirectement ; c'est là une lumière éblouissante. Mais il y a aussi en Dieu quelque chose de très obscur : la sainte permission du mal et l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté. Elles ne se peuvent concilier que dans l'éminence de la Déité, qui par son élévation même est pour nous invisible et incompréhensible.

D'où vient que ce Dieu invisible, contient *à la fois* pour nous *tant de clarté* et *tant d'obscurité ?* D'où vient ce clair-obscur si attirant et si mystérieux ?

Cela vient de ce que nous ne connaissons les perfections divines que par leur reflet dans les créatures, et alors nous pouvons bien les énumérer, comme un enfant épelle ou distingue les syllabes des mots ; mais nous ne pouvons pas voir comment ces perfections divines infinies s'unissent dans la vie intime de Dieu. Ce mode d'union est trop lumineux pour nous, trop haut pour se refléter dans un miroir créé. Nous sommes un peu vis-à-vis de lui comme des hommes qui n'auraient jamais vu la lumière blanche, mais seulement les sept couleurs de l'arc-en-ciel, et qui ne connaîtraient de la blancheur que le nom. Nos concepts limités, par lesquels nous nous représentons la physionomie spirituelle de Dieu, la durcissent un peu comme de petits carrés de mosaïque, et c'est pourquoi nous aspirons à une connaissance supérieure à la multiplicité du discours, à la contemplation simple du mystère de la vie intime de Dieu.

1. *Providence et confiance en Dieu*, pp. 132-143.

***

Parmi les contemplatifs ceux qui ont le plus le sens du mystère, ce sont ceux qui aiment le plus ardemment Dieu et les âmes en Lui. Comme l'a dit un de leurs grands admirateurs[1], « l'amour entend ce qu'on ne dit pas ; il lit ce qui n'est pas écrit, il devine ce qu'il faut deviner pour grandir. Il s'augmente de ses découvertes, s'enrichit de ses trésors et se plaint ensuite de sa pauvreté, pour arracher de nouveaux secrets...

« Le langage (de ces grands contemplatifs) est une lutte corps à corps avec les choses qui ne peuvent pas se dire... Leur éloquence consiste à se plaindre de ne pouvoir dire ce qu'elle sent... Heurtant dans son vol les secrets ineffables, les mystères non révélés, elle a l'air d'un aigle qui, ayant pris son élan du haut de la montagne où la neige est éternelle, arrive aux régions où il n'y a plus, même pour lui, d'air respirable. Les pensées lui font défaut. Leur intelligence redescend, se débat contre les paroles qui manquent à leur tour ; elle engage contre elles une lutte..., où elle est à la fois vaincue et

1. Ernest Hello, préface de la traduction française du *Livre des Visions et des Instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno.*

victorieuse... Il y a là des abîmes entrevus, de magnifiques tentatives pour dire l'Ineffable... L'intelligence humaine apparaît courte et brève, et l'âme se rassure dans sa soif. Car Dieu se déclare infini, et les trésors de l'éternité ne s'épuiseront pas.

« En cette ascension, le dernier éclair éclipse tous les autres. Toutes les lumières sont des ombres auprès de la dernière lumière. Les trésors où fouille le regard (de ces grands contemplatifs) sont inépuisables à jamais, et l'éternité promet à leur joie toujours renouvelée des fraîcheurs qui ne finiront pas. »

DEUXIÈME PARTIE

LE MYSTÈRE DES RAPPORTS DE LA NATURE ET DE LA GRACE

Après avoir parlé du sens du mystère en général, surtout dans l'ordre philosophique, il convient de le considérer dans le domaine théologique, en nous arrêtant aux rapports de la nature et du surnaturel.

A ce point de vue nous traiterons ici des sujets suivants : 1° L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu ; 2° La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer ; 3° L'éminence de la Déité, ses attributs et les personnes divines ; 4° Deux formes très différentes du surnaturel : le miracle et la grâce ; 5° La surnaturalité de la foi ; 6° La prédilection divine et le salut possible à tous ; 7° Le clair-obscur spirituel, dans certaines épreuves de la vie de l'âme.

CHAPITRE PREMIER

L'EXISTENCE DE L'ORDRE SURNATUREL OU DE LA VIE INTIME DE DIEU

Pour montrer ce que doit être, surtout chez le théologien, le sens du mystère, nous nous arrêterons particulièrement au clair-obscur qui se trouve en deux grands problèmes relatifs au rapport de la nature et de la grâce : 1° L'existence de l'ordre de la vérité surnaturelle est-elle démontrable ? 2° La possibilité de la vision béatifique peut-elle aussi être rigoureusement démontrée?

La première de ces deux questions, que nous avons longuement traitée il y a quelques années[1], a été reprise récemment au sujet d'un texte important du *Contra Gentes*[2]. Nous examinerons les difficultés qui nous sont proposées.

***

Un texte capital de saint Thomas.

Saint Thomas a écrit dans la *Contra Gentes*, l. I, c. III : « Quod sint *aliqua intelligibilium divinorum*, quae humanae rationis *penitus excedant* ingenium, *evidentissime apparet...* »

1. *De Revelatione*, chap. XI, 3e édit. de 1931 en deux vol., t. I, pp. 337-370 ; 2e édit. abrégée de 1931 en un vol., pp. 168-187.

2. *Revue Thomiste*, juillet-septembre 1932, pp. 660-667 : *Est-il possible de démontrer l'existence, en Dieu, d'un ordre de mystères strictement surnaturels ?* Fr. M. CORVEZ, O. P.

On le reconnaît[1] : « Notre Docteur se demande (ici) s'il y a en Dieu des mystères strictement surnaturels. C'est bien notre question. Sans aucun doute, répond-il : « evidentissime apparet ». Et pourquoi ? Parce que nous n'atteignons pas la substance divine en elle-même « quidditative » ; elle ne nous est connue que très imparfaitement dans le miroir des créatures, en lesquelles ne s'épuise pas la virtualité de leur cause. Si déjà tant de secrets nous demeurent voilés dans les êtres sensibles qui nous entourent, combien plus l'essence divine doit-elle contenir de mystères ineffables ? »

Puis on ajoute, *ibid :*

« *Ce sont là raisons de pure convenance*, et ce qui le montre bien, c'est la conclusion pratique qu'en tire saint Thomas : « *Non* igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, *statim quasi falsum est abjiciendum...* » Il ne faut pas rejeter tout de suite, sous prétexte qu'on ne peut les démontrer, des mystères incompréhensibles comme celui de la Trinité... Rien d'impossible *a priori*, à ce qu'il y ait en Dieu des vérités absolument transcendantes, strictement surnaturelles : mais nous sommes loin d'une preuve rigoureusement démonstrative de leur existence. »

Est-ce là vraiment le sens des paroles de saint Thomas : *Evidentissime apparet*, et de l'argument qui les suit ? N'a-t-il voulu donner ici que des « raisons de pure convenance » et non pas une raison démonstrative ?

***

Remarquons d'abord que s'il prouvait seulement

1. *Revue Thomiste*, juillet-septembre 1932, p. 665.

que l'ordre des vérités surnaturelles est *réellement possible* en Dieu, ou qu'il ne répugne pas intrinsèquement *a parte rei*, l'existence de cet ordre suivrait immédiatement, parce que « *in necessariis*, existentia sequitur immediate possibilitatem ; in hoc necessaria differunt *a contingentibus* ». Dans les choses nécessaires, l'existence suit immédiatement la possibilité. Si nous pouvions démontrer par la seule raison que la Trinité est réellement possible en Dieu, ou qu'elle ne répugne pas intrinsèquement *a parte rei*, il s'ensuivrait que la Trinité existe[1]. Tout ce que les théologiens montrent, c'est que *nul ne peut prouver* qu'il y a une contradiction dans l'énoncé du dogme de la Trinité[2].

1. C'est ainsi que fut condamné Rosmini qui voulait prouver par l'absurde *la possibilité intrinsèque* de la Trinité, et son existence, puisque la Trinité est nécessaire et non contingente comme l'Incarnation. Cf. DENZINGER, nº 1915 : « Revelato mysterio S.S. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et *indirectis*, hujus modi tamen ut, per ipsa, veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur. » On arrive ainsi au semirationalisme, c'est-à-dire à la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Et, si plusieurs semirationalistes reconnaissaient qu'on ne peut prouver l'existence du mystère de l'Incarnation, ce n'est pas parce que, à leurs yeux, il était *essentiellement surnaturel*, mais parce qu'il était *contingent*, comme l'instant du commencement du monde physique ou l'heure de sa fin.

2. C'est pourquoi saint Thomas dit, *in Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3 : « In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti : Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei... et ad resistendum his *quae contra fidem* dicuntur, sive ostendendo ea esse *falsa*, sive ostendendo *ea non esse necessaria*. » Aussi les thomistes disent-ils communément, comme par exemple BILLUART, *Cursus Theol., de Trinitate*, diss. proem., a. IV : « Nec etiam *possibilitatem* hujus mysterii (Trinitatis) posse sola ratione naturali evinci. Potest probari hoc mysterium non involvere contradictionem *positive* et *evidenter*, nego; *negative* et *probabiliter*, concedo. Hoc quidem sufficit ut hoc mysterium non judicetur impossibile, non tamen ut cognoscatur *evidenter possibile* ». Saint Thomas ne dit-il rien de plus en

Mais s'il s'agit non plus de la possibilité intrinsèque et de l'existence de *tel* mystère surnaturel en particulier, mais seulement, *d'une façon générale et globale*, de la possibilité et de l'*existence de l'ordre de ces mystères en Dieu*, notre raison est-elle aussi impuissante ?

Lorsque saint Thomas, dans le passage cité du *Contra Gentes*, l. I, c. III, écrit : « Quod autem sint *aliqua* (sans déterminer aucun en particulier) intelligibilium divinorum, quae humanae rationis *penitus excedant ingenium, evidentissime apparet* », veut-il se contenter de donner une « raison de pure convenance » comme il le fait plus loin lorsqu'il est question de chacun des mystères surnaturels en particulier, de ceux de la Trinité, de l'Incarnation, de la Vision béatifique ?

Quel est le sens de cet « evidentissime apparet » ?

Tout d'abord : jamais saint Thomas ne présente ainsi des « raisons de pure convenance » ; il dit, par exemple, à propos du mystère de la Trinité pris en particulier : Iª, q. 32, a. 1, ad 2ᵐ : « Trinitate posita, *congruunt* hujusmodi rationes ; *non tamen ita*, quod per has rationes *sufficienter probetur Trinitas personarum* ». Nous sommes loin ici du *evidentissime apparet*.

Du reste, le sens de ces mots si forts est déterminé par ce qui suit, par la nature même de l'argument proposé par saint Thomas. Relisons-le en pesant chaque mot et en remarquant qu'il veut montrer qu'il y a en Dieu des vérités qui dépassent non seulement les forces surnaturelles de l'intelligence humaine, mais aussi celles de l'intelligence angélique, créée ou créable.

disant de l'existence de l'ordre surnaturel : « *Evidentissime apparet* » ? *Contra Gentes*, I, c. 3.

Nous allons voir, par l'étude attentive de ce texte, que la preuve de saint Thomas est prise de ceci qu'on a négligé de considérer dans les objections qu'on nous adresse, que L'OBJET FORMEL *de l'intelligence divine* dépasse infiniment *l'objet propre de toute intelligence créée et créable* ; et que, par suite, ce qui appartient *per se primo*, c'est-à-dire essentiellement et immédiatement à cet objet formel propre de l'intelligence divine, ne peut être connu *naturellement* par aucune intelligence créée ou créable[1].

1. En formulant ces objections, on n'a pas pris garde que l'argument que l'on critique considère *la Déité*, non pas *matériellement ut res est*, mais *formellement ut objectum est* ; distinction familière à tous les théologiens (cf. CAJETAN, in Iᵃᵐ, q. 1, a. 3, nº V), et qui ne doit pas échapper à l'apologiste s'il veut traiter un peu profondément les problèmes qu'il se pose. Nous maintenons, cela va sans dire, ce que nous avons exposé ailleurs (*De Revelatione*, c. 2), que l'apologétique ne peut bien faire tout ce qu'elle doit faire que si elle est une fonction rationnelle de la théologie qui, comme sagesse, défend ses propres principes au lieu d'en confier la défense à une autre science (Cf. SAINT THOMAS, Iª, q. 1, a. 8).

Ainsi on enseigne communément en théologie que le même Dieu (la même réalité divine *ut res est*) peut être connu de façon très différente, *ut objectum est*. C'est ainsi que Dieu est connu *sub ratione entis* par la métaphysique dont l'objet formel est l'être en tant qu'être ; il est connu *sub ratione Deitatis clare visae* par lui-même et par les bienheureux ; il est connu *sub ratione Deitatis obscure revelatae* par la foi infuse. Le motif formel de cette dernière est la *revelatio formalis* et celui de la sacrée théologie est la *revelatio virtualis*.

C'est ainsi qu'on enseigne assez communément cette proposition : « Objectum formale *quod* sacrae theologiae est *Deus sub ratione Deitatis* ; objectum ejus formale *quo* est divina revelatio virtualis ». Cf. par exemple BILLUART, *Curs. Theol.* Dissert. proem., art. V, et beaucoup d'autres thomistes.

Par là, la sacrée théologie est très supérieure à la théologie naturelle, qui n'est qu'une partie de la métaphysique.

Supposant cette terminologie connue de tous, nous avons ainsi formulé l'argument qu'on critique : « Ex creaturis non potest cognosci positive *Deus sub intima ratione Deitatis*. Atqui medium objectivum naturale cujuslibet intellectus creati non potest esse nisi creatura. Ergo ex suo medio objectivo naturali, nullus intellectus creatus potest *positive* cognoscere ea quae pertinent *immediate* ad Deum *sub* ratione Deitatis : haec proinde constituunt ordinem veritatis supernaturalis ».

S'il y a, en effet, un objet formel qui peut constituer un ordre nouveau et tout à fait transcendant, c'est manifestement celui de l'intelligence divine. Comme, au-dessus du règne minéral et du règne végétal, apparaît le règne animal, avec la sensation et l'objet formel de celle-ci (non ut res, sed ut objectum est), puis le règne de l'homme avec *l'objet propre de l'intelligence humaine*, au dessus le règne angélique avec *l'objet propre de l'intelligence angélique* ; ainsi, au sommet de tout, le règne de Dieu ou l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles (surnaturelles pour l'homme et pour l'ange) apparaît avec *l'objet formel de l'intelligence divine*, inaccessible aux forces naturelles de toute intelligence créée et créable. Et quand nous disons : *l'objet formel propre* de l'intelligence divine, nous n'entendons certes pas *l'essence divine* connue dans le miroir des créatures (c'est-à-dire *dans un objet formel inférieur*) comme *la racine cachée des attributs divins naturellement connaissables*, dont parle la philosophie. Nous entendons *l'essence divine* prise en elle-même, la *Déité comme telle*, non pas en tant qu'*être*, en tant qu'*une*, etc., mais en tant que *Déité, la vie intime de Dieu*[1]. C'est ce que saint Thomas exprime en disant, I[a], q. I, a. 6 : « Sacra doctrina (supra metaphysicam) *propriissime determinat de Deo*, secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cogno-

1. Comme le sens du goût atteint le lait, par exemple, comme doux et non pas comme être, *gustus attingit dulce ut dulce non ut ens est*, le philosophe atteint Dieu comme être et non pas comme Dieu, *philosophus attingit Deum, ut ens est et primum ens, non vero ut Deus est, sub intima et propria ratione Deitatis*. C'est la terminologie courante en théologie, l'apologétique ne peut ignorer cette distinction.

verunt) ut dicitur ad Rom. I, 19 : « Quod notum est Dei, manifestum est in illis », sed etiam quantum AD ID, QUOD NOTUM EST SIBI SOLI DE SEIPSO et aliis per revelationem communicatum. »

Il est clair, pour la seule raison, que l'intelligence divine doit avoir un *objet formel propre*, et s'il y a un objet formel qui peut constituer un ordre nouveau et absolument transcendant, c'est celui-là. Nous pouvons connaître naturellement Dieu *sub ratione entis*, comme Premier Être, Première Vérité, Première Bonté, Première Intelligence, etc. : car l'être, la vérité, la bonté peuvent être *naturellement participés* dans l'ordre créé et sont donc naturellement connus. Mais pouvons-nous connaître *naturellement* Dieu *sub ratione Deitatis*, comme *Dieu*, en sa vie intime, en ce qu'il a d'éminemment propre ? Pour cela, il faudrait que la Déité comme telle soit *naturellement participable* dans l'ordre créé, il faudrait qu'on puisse dire de la nature humaine ou d'une nature angélique créée ou créable, qu'elle est une *participation formelle de la nature divine*. Cela n'est vrai que de la *grâce*, participation de la vie intime de Dieu, et le dire d'une nature créée ce serait admettre, nous le verrons, la confusion panthéistique de cette nature créée (qui ne pourrait être élevée à un ordre supérieur) et de Dieu.

N'est-ce pas là le sens de l'*evidentissime apparet* de saint Thomas dans le *Contra Gentes*, l. I, c. III ? Lisons attentivement tout ce texte, en soulignant en lui ce qu'il y a de plus formel :

« Est autem in his, quae de Deo confitemur *duplex veritatis modus*. *Quaedam* namque vera sunt de Deo, *quae omnem facultatem humanae rationis excedunt*, ut Deum esse trinum et unum (mystères strictement

surnaturels). *Quaedam* vero sunt, *ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest*, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi (vérités naturelles, qui restent pourtant mystérieuses à raison du *mode* selon lequel l'être, l'unité, la bonté, etc., sont en Dieu), quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt ducti naturalis lumine rationis.

« Quod autem sint *aliqua* intelligibilium divinorum, *quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.* (Il s'agit bien de l'existence en Dieu de l'ordre des mystères surnaturels, pris *en général*, sans en viser aucun en particulier).

« Quum enim *principium totius scientiae*, quam de aliqua re ratio percipit, sit *intellectus substantiae ipsius*, eo quod, secundum doctrinam Philosophi (*Anal. post.*, l. II, c. 3) *demonstrationis principium est « quod quid est »*, oportet quod secundum modum, quo substantia intelligitur, sit eorum modus quae de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus *alicujus rei substantiam* comprehendit, puta lapidis vel trianguli, *nullum intelligibilium illius rei* facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. (Ceci n'est pas seulement probable, mais certain déjà pour la seule raison.) Nam *ad substantiam ipsius* (Dei) *capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere*, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, *ut in eis divina substantia videatur* QUID SIT (voilà la connaissance quidditative de Dieu sub ratione Deitatis) *cum sint effectus causae*

virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat *de Deo quia est* et *alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio*. (De cela saint Thomas ne se contente pas de conclure : Donc l'essence divine en tant que racine cachée des attributs divins naturellement connaissables, reste mystérieuse. Il va plus loin.) *Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia*, QUAEDAM VERO QUAE OMNINO VIM HUMANAE RATIONIS EXCEDUNT. »

Parmi ces dernières vérités, il a mis au début de cet article : « Deum esse trinum et unum » et il a dit « quod autem *sint aliqua* (sans préciser aucun mystère surnaturel en particulier) intelligibilium divinorum, quae humanae rationis *penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.* »

Est-ce là un argument « de pure convenance », comme ceux invoqués pour manifester la vérité du dogme de la Trinité en particulier ? On voit, au contraire, par la nécessité des prémisses invoquées[1] que saint Thomas veut donner un argument démonstratif, et c'est pourquoi il a écrit : « evidentissime apparet ». Voir le commentaire de Ferrariensis.

L'argument suivant formulé par saint Thomas au même endroit est encore plus fort, car il vaut, on le voit par la lettre même, non seulement pour les forces naturelles de l'intelligence humaine, mais pour celles de l'intelligence angélique (créée ou créable), et cet argument est précisément fondé,

1. Pour connaître tout ce qu'il y a d'intelligible dans une chose (omnia intelligibilia alicujus rei), il faut atteindre son essence même. Or, l'intelligence humaine ne peut pas atteindre naturellement l'essence divine, comme telle. Donc.

comme nous l'annoncions, sur ceci : que *l'objet formel propre de l'intelligence divine* dépasse infiniment *l'objet propre* de toute intelligence humaine ou angélique, et donc que ce qui appartient *per se primo* essentiellement et immédiatement à cet objet formel de l'intelligence divine, c'est-à-dire à la *Déité comme telle* (et non pas à Dieu comme Premier Être, Première Intelligence, naturellement connaissable) ne peut être naturellement connu (même obscurément) par aucune intelligence créée. C'est l'ordre de la vie intime de Dieu comme telle.

Saint Thomas dit en effet, *ibid.* :

« Adhuc *ex intelligibilium gradibus* idem est facile videre. (C'est même une chose facile à voir, au moins pour les sages ; est enim *quid per se notum pro sapientibus* quod ea quae pertinent per se et immediate ad objectum formale et proprium intellectus divini superant omnino vires naturales cujuslibet intellectus creati. Saint Thomas le montre aisément par ce qui suit). Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior multa intelligit quae alius omnino capere non potest, sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. *Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae*... Cognoscit quidem angelus Deum *ex nobiliori effectu* quam homo (scil. ex sua propria essentia mere spirituali)... *Multo amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum.* Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam *adaequat*, et ideo *perfecte de se intelligit* QUID EST, et omnia cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt,

non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit QUID EST, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, *est effectus causae virtutem non adaequans.* Unde *non omnia*, quae in seipso Deus intelligit, angelus *naturali cognitione capere potest;* nec ad omnia, quae angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. »

Cet argument, comme le précédent, repose sur des prémisses certaines et non seulement probables, et on ne saurait y voir seulement une « raison de pure convenance ». C'est pourquoi saint Thomas a écrit au début : « Quod sint *aliqua* intelligibilium divinorum, *quae* humanae rationis penitus excedant ingenium, *evidentissime apparet* ».

Or, l'argument que nous avons proposé dans le *de Revelatione*, chap. XI (t. I, p. 348) n'est que le résumé de ces arguments de saint Thomas. Nous avons écrit :

« *Ex creaturis* non potest cognosci *positive* Deus *sub intima ratione* Deitatis.

» Atqui medium objectivum naturale cujuslibet intellectus creati non potest esse nisi *creatura.*

» Ergo ex suo medio objectivo naturali nullus intellectus creatus potest *positive* cognoscere ea quae pertinent *immediate* ad Deum *sub* intima ratione Deitatis ; haec proinde constituunt ordinem veritatis supernaturalis. »

Pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de l'expression « *immediate* ad Deum sub intima ratione Deitatis » nous avons ajouté en note : « *Immediate* idem est ac *per se primo*, sicut homo est per se primo rationalis, dum per se non primo est vivens aut animal, et per accidens est albus vel musicus. »

Tout cela revient à dire : ce qui appartient essen-

tiellement et immédiatement à L'OBJET FORMEL PROPRE DE L'INTELLIGENCE DIVINE, EST INACCESSIBLE AUX FORCES NATURELLES DE TOUTE INTELLIGENCE CRÉÉE ET CRÉABLE, et constitue donc l'ordre de la vérité surnaturelle ; cela sous peine de confusion panthéistique de l'intelligence créée et de l'intelligence increée. *Elles ne peuvent avoir le même objet formel spécificateur.* Notre intelligence ne peut atteindre, par ses forces naturelles, même si confusément que ce soit, l'objet formel de l'intelligence divine ; elle serait déjà du même ordre, et il faudrait dire de notre intelligence naturelle ce qu'on dit de la grâce sanctifiante, qu'elle est une participation de la nature divine. Dès lors, l'élévation de notre intelligence à un ordre surnaturel serait impossible. Elle appartiendrait déjà par nature à cet ordre.

***

Deus sub ratione Deitatis, c'est ce que saint Paul appelle « *les profondeurs de Dieu* » dans le fameux texte I Cor., II, 10-12 : « Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum ; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur etiam *profunda Dei*. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, *nisi spiritus hominis, qui in ipso est ?* Ita et *quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.* »

Saint Thomas nous disait tout à l'heure au sujet de *l'existence de l'ordre* de la vérité et de la vie surnaturelles en Dieu : « evidentissime apparet » et « *facile est videre* ». Saint Paul avait déjà dit de même à la fin du texte que nous venons de citer :

« L'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Car qui d'entre les hommes *connaît ce qui se passe dans l'homme* (dans sa vie intime, dans la conversation intime de chacun avec soi-même), *si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, personne ne connaît ce qui est en Dieu* (en sa vie intime, en sa Déité comme telle), *si ce n'est l'Esprit de Dieu* ». C'est ce que saint Thomas appelle, nous l'avons vu, Iª, q. 1, a. 6 : « Deus quantum ad *id, quod notum est sibi soli de seipso*, et aliis per revelationem ».

Voir aussi *Contra Gentes*, l. I, c. 9, l. II, c. 4 et l. IV, c. 1 et Iª, q. 62, a. 2, etc.

Dans son Commentaire in Ep. I, ad Cor. II, 10-12, saint Thomas écrit : « Dicuntur autem *profunda Dei* ea quae in ipso latent et non ea quae de ipso per creaturas cognoscuntur, quae *quasi superficietenus* videntur esse... » Si la vie intime de chaque homme n'est connue que de lui seul et de Dieu, s'il ne veut pas la révéler aux autres, à plus forte raison la vie intime de Dieu n'est connue que de lui seul et de ceux à qui il veut la révéler. Ce n'est pas là une chose simplement probable, c'est une chose certaine, même aux yeux de la raison laissée à ses seules forces, une fois du moins que le problème est posé.

***

Réponse aux difficultés.

On voit, dès lors, la réponse à faire aux objections qui ont été formulées[1]. Elles ne considèrent *la Déité* que matériellement *ut res est*, non formellement, *ut est*

1. Cf. *Revue Thomiste*, juillet-septembre 1932, pp. 660-667.

objectum notum « soli Deo et aliis per revelationem ».

Première objection. — « *Le mode* selon lequel existe un attribut naturel (attribut divin naturellement connaissable) quelconque, la Bonté, par exemple, est aussi absolument propre et incommunicable comme tel : la bonté divine, celle que nous connaissons par notre raison, est-elle pour autant du surnaturel strict ? »

Réponse. — Non, certes, car nous savons, sans la révélation, qu'elle existe en Dieu « formaliter eminenter », et nous la connaissons analogiquement *par la bonté participée*, sans savoir pourtant ce qu'est en soi *le mode* selon lequel elle se trouve éminemment en Dieu, fondue sans aucune distinction réelle avec les autres perfections absolues, sagesse, justice, etc. Au contraire, pour ce qui est de la *Déité comme telle*, nous ne pouvons, sans révélation, la connaître analogiquement par une *participation d'elle-même*, elle n'est pas participable par les natures créées ; elle-même est *cette éminence inaccessible* en laquelle s'identifient, sans se détruire, les perfections *simpliciter simplices* naturellement participables. Nous ne pouvons connaître naturellement *ce qu'est la Déité*, ni ce qui lui convient *per se primo*, essentiellement et immédiatement, comme la rationabilité convient à l'homme. Vis-à-vis d'elle, nous sommes un peu comme des hommes qui n'auraient jamais vu la lumière blanche, mais seulement les sept couleurs de l'arc-en-ciel, et qui sauraient que ces sept couleurs dérivent d'une source éminente, sans pouvoir dire ce qu'elle est[1].

1. Il y a cependant cette différence que les sept couleurs ne sont dans la lumière blanche que *virtualiter eminenter*, tandis que les perfections divines, naturellement participables et naturellement connaissables, sont dans la Déité *formaliter eminenter*. Sic Deitas simul est ens et formaliter *super ens*. Cf. Cajétan in I^am^, q. 39, a. 1, n° VII : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc. ».

Pour le bien entendre, il faut se rappeler que la *Déité telle qu'elle est en soi* (Deitas sicuti est et clare visa) contient *actu* EXPLICITE les attributs divins, tandis que Dieu connu comme l'*Être même subsistant* ne les contient que *actu* IMPLICITE ; on les *déduit* en effet progressivement de ce que Dieu est l'Être même, et il y a entre la nature divine ainsi imparfaitement conçue et les attributs une *distinction de raison mineure*, qui, comme distinction, n'est nullement dans la réalité divine. Tel est l'enseignement commun des thomistes, et il suffit d'y réfléchir pour voir qu'il en est ainsi[1]. Dieu n'est pas un *cumulus de perfections* naturellement connaissables, il est plus que cela[2].

Tandis que la Bonté est *naturellement participable*, la *Déité* comme telle ne l'est pas. L'affirmer serait admettre la confusion panthéistique de Dieu et d'une nature créée qui serait essentiellement une participation de la nature divine, et qui, si elle

1. Voir chez les Commentateurs de saint Thomas, au début du Traité de Dieu, la thèse classique : « Attributa divina a se invicem et ab essentia distinguuntur *distinctione virtuali* seu rationis ratiocinatae *minori*, per modum impliciti et expliciti. » Il est clair que cette *distinction de raison* n'existe plus dans la vision béatifique qui atteint Dieu immédiatement tel qu'il est en soi.

2. Si le formel constitutif de Dieu *tel qu'il est en soi* était non pas *la Déité, mais l'Ipsum Esse subsistens*, Dieu serait un *cumulus perfectionum ordinatarum*, une somme de perfections ordonnées. En effet, comme nous venons de le dire, Dieu connu comme Ipsum Esse subsistens ne contient les attributs qui s'en déduisent, que *actu* IMPLICITE; la déduction *explicite* quelque chose au regard de notre intelligence. Au contraire, la *Déité telle qu'elle est en soi*, telle qu'elle est vue par Dieu et les bienheureux, contient les attributs divins *actu* EXPLICITE, sans la moindre distinction réelle ou antérieure à la considération de notre esprit.

était douée d'intelligence, aurait le même objet formel spécificateur que l'intelligence divine, le même objet formel spécificateur au moins obscurément connu, comme l'intelligence du plus ignorant des hommes a le même objet spécificateur que celle du plus grand philosophe.

Deuxième objection. — L'essence divine, objet de la Théodicée, n'est pourtant pas un mystère strictement surnaturel.

Réponse. — L'essence divine est connue par la Théodicée non *sub ratione Deitatis*, mais *sub ratione entis, in speculo sensibilium*, dans un objet formel inférieur.

Atteindre ainsi Dieu du dehors, comme être, comme Premier être, et Première Intelligence ordonnatrice, ce n'est pas encore l'atteindre en ce qu'il a de plus intime.

Instance. — « Et que sais-je moi de *ce plus intime*, qui comporterait des mystères *dont la nature* (créée), si belle qu'elle soit, si belle qu'elle pût être, *serait incapable de rien manifester* à aucun esprit créé ou créable ? »

Réponse. — « Ce plus intime », c'est *l'objet formel propre de l'intelligence divine*, qui dépasse infiniment l'objet propre de toute intelligence créée ou créable. C'est la Déité comme telle, qui n'est pas naturellement participable. Si elle était participée dans une nature angélique très élevée, cette nature serait douée d'une intelligence naturelle, qui aurait le même objet formel que l'intelligence incréée. Cet ange, dès lors, ne pourrait être élevé à l'ordre surnaturel[1].

Cela nous apparaît sans doute beaucoup mieux

1. Cet ange ne pourrait être élevé qu'à l'ordre d'union hypostatique, dont il ne s'agit pas ici ; et encore ce ne serait pas *sa personne* qui y serait élevée.

après la révélation, mais même sans elle les philosophes peuvent savoir que Dieu, qu'ils atteignent comme *premier être*, a une *vie intime* que nous ne saurions naturellement connaître. Dès lors cette vie intime de Dieu, *comme telle*, constitue un ordre de connaissance plus élevé, un ordre de mystères inaccessibles. Et n'y aurait-il là qu'un seul mystère : le constitutif formel de la Déité, telle qu'elle est en soi, *sicuti est* (et non pas connue dans un objet formel inférieur), cela suffirait, et être élevé à le connaître ce serait être élevé à un ordre absolument supérieur de vérité et de vie, inaccessible aux forces naturelles de tout esprit créé ou créable.

Dernière objection. — « On a beau arguer de la vie intime de Dieu, cette vie ne comporte pas nécessairement des mystères surnaturels. S'il en existe en Dieu, ce que nous savons uniquement par la foi, c'est, nous dit la théologie, *qu'ils n'appartiennent pas à l'ordre de l'essence divine*, mais à *celui des personnes*, lequel n'est pas engagé dans la création, puisque la vertu créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité (Iª, q. 32, a. 1). »

Réponse. — La Déité comme telle ou la vie intime de Dieu, comporte en soi une *unité* absolument éminente, inaccessible à la raison, celle précisément qui subsiste malgré la Trinité des Personnes. Elle importe aussi une *fécondité infinie ad intra ;* cette fécondité nous est manifestée sans doute par la Trinité des personnes, mais le Père engendre, non par volonté libre, mais par sa nature, « Filius est genitus ex natura vel substantia Patris ».

N'oublions pas non plus que la grâce sanctifiante est une participation de la nature divine et non des personnes.

Il reste qu'il faut maintenir, sans l'atténuer, ce qu'a écrit saint Thomas, *Contra Gentes*, l. I, c. 3 : « Quod autem sint *aliqua* intelligibilium divinorum, quae humanae rationis *penitus excedant* ingenium, *evidentissime apparet* ». En d'autres termes, il y a dans la Déité, *objet formel* de l'intelligence divine, infiniment supérieur à l'objet propre de toute intelligence créée, *des vérités intelligibles*, *inaccessibles à toute intelligence créée*, c'est-à-dire des mystères surnaturels ; nous ne pouvons pas, sans la révélation, connaître le moindre d'entre eux, ni en nommer un seul, mais il y en a. Autrement il n'y aurait entre l'objet propre de l'intelligence divine et celui de l'intelligence créée que la différence de l'obscur au clair ou du confus au distinct, celle qui existe entre la connaissance de l'homme le moins cultivé et celle du plus grand philosophe. La distance est déjà beaucoup plus grande entre la connaissance du plus grand philosophe et celle du dernier des anges. Et donc elle est incomparablement plus grande encore lorsqu'il s'agit de l'objet formel de l'intelligence divine et de ce qui lui appartient *per se primo* essentiellement et immédiatement : « Multo amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. » (*Contra Gentes*, l. I, c. 3).

Il y a un abîme entre connaître l'existence de la Déité *in speculo sensibilium* (dans un objet formel inférieur) comme racine cachée des perfections divines naturellement participables et naturellement connaissables, et la connaître comme Dieu seul la connaît naturellement et comme Lui seul peut la faire connaître à d'autres intelligences par révélation surnaturelle.

C'est, là, connaître Dieu « non solum quantum

ad illud quod est per creaturas cognoscibile, sed etiam *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum* », Iª, q. 1, a. 6. Il y a déjà une grande distance entre connaître le Souverain Pontife du dehors, par ce que tout le monde peut savoir, et connaître les secrets de sa vie intime ; à plus forte raison s'il s'agit des secrets de la vie intime de Dieu, non seulement de ses actes libres, mais de sa nature divine en tant que divine, de la Déité comme telle, de ce que saint Paul appelle τὰ βάθη τοῦ θεοῦ « les profondeurs de Dieu ».

CHAPITRE II

LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE PEUT-ELLE SE DÉMONTRER ?

Nous venons de voir que l'existence de l'ordre de la vérité surnaturelle est rigoureusement démontrable : faut-il en dire autant de la possibilité de la vision béatifique ?

Après avoir sur ce sujet recensé plusieurs travaux, dont nous avions pris connaissance, on nous demande dans le *Bulletin thomiste* de juillet-octobre 1932, p. [670], pourquoi après avoir admis la *démontrabilité de l'existence de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles en Dieu*, nous n'admettons pas aussi *celle de la possibilité de la vision béatifique*[1].

Nous nous sommes assez longuement expliqué sur ce point dans un ouvrage dont une nouvelle édition vient de paraître, et nous y avons exposé et défendu la position généralement adoptée par les thomistes[2].

Comme nous le disions au chapitre précédent, la preuve de l'existence en Dieu *de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles* revient à dire que *l'objet formel* de l'intelligence divine, la Déité, dépasse

1. « Comment, nous dit-on, ibid., le Père Garrigou-Lagrange n'a-t-il pas vu le lien des deux thèses ? L'argument qu'il donne contre la seconde, s'il valait, vaudrait aussi contre la première. (Cf. *Le réalisme du principe de finalité*. Paris, Desclée-De Brouwer, 1932, p. 275, note 2).

2. *De Revelatione*, t. I, c. XII (Rome, Ferrari), 3e édition de l'ouvrage complet, 1932.

infiniment *l'objet propre* de toute intelligence créée et créable, qui naturellement ne peut connaître Dieu que dans le miroir des choses créées et qui par suite ne peut connaître *la vie intime de Dieu*, *la Déité*, qui n'est pas participable par une nature créée si parfaite qu'on la suppose. En cette nature créée, il y a participation de l'être, de la vérité, du bien, de l'intelligence, de la volonté, mais il n'y a pas une *participation de la nature divine* ou de la *Déité*, autrement sa définition s'identifierait avec celle de la grâce sanctifiante, et l'on aboutirait ainsi à la confusion panthéistique de la nature créée et de la nature de Dieu.

Ce point a été nettement admis dans la recension dont nous venons de parler[1]. Le recenseur, le P. A.-R. Motte, O. P., a parfaitement saisi ce qui est pour nous l'enseignement même de saint Thomas. Il l'exprime fort bien en disant[2] : « Il s'agit ici *d'un ordre* de mystères, ou si l'on préfère du mystère singulier de l'Être divin en sa Déité. Or, ce mystère échappe (en son essence) à toute manifestation par voie de création, le monde étant nécessairement incapable d'exprimer son *quid est*. C'est donc bien un mystère surnaturel au sens le plus strict, aussi impénétrable naturellement que les mystères particuliers qu'il enveloppe. Il se différencie de ceux-ci, au regard de nos capacités de connaître, en ce que son *existence* peut être reconnue, non la leur. (On conçoit en effet, disions-nous, qu'il *existe* en Dieu une vie intime, et un objet formel de son intelligence, qui sont *naturellement inconnaissables* pour toute intelligence créée, qui a un objet propre inférieur)...

1. *Bulletin Thomiste*, juillet-octobre 1932, p. [650].
2. *Ibid.*

Il en va tout autrement des mystères particuliers; sans être plus surnaturels, en leur essence, ils supposent déjà pour être connus dans leur existence, des déterminations particulières qui ne sont plus en relation nécessaire avec notre idée de cause première comme l'était l'idée de la Déité *ut sic. Les* mystères se cachent totalement dans *le* mystère de Dieu, tandis que celui-ci, tout en nous dissimulant nécessairement son contenu et le leur, se laisse du moins reconnaître du dehors comme une réalité. »

Telle est, fort bien exprimée, la position que nous avons toujours défendue comme étant la doctrine même de saint Thomas, en particulier dans le *Contra Gentes*, l. I, c. III.

Mais que s'ensuit-il ?

***

LA NATURE DU PROBLÈME

De cette doctrine faut-il maintenant déduire que *la possibilité de la vision béatifique* se peut rigoureusement *démontrer ?* On s'étonne que nous n'ayons pas vu le lien de ces deux thèses.

Nous répondons, et c'est l'enseignement généralement reçu chez les thomistes : La vision béatifique ou la vie éternelle *est un des mystères particuliers* du *Credo*, comme ceux de la Sainte-Trinité et de l'Incarnation rédemptrice. Et donc, la thèse admise qui vient d'être énoncée et qui distingue précisément *le* mystère de Dieu *des mystères particuliers*, loin de nous conduire à admettre la démontrabilité de la possibilité de la vision béatifique, l'écarte tout à fait.

Dans la thèse précédente, il s'agissait seulement

de l'existence de *l'ordre* des mystères surnaturels *en général*, sans en déterminer aucun en particulier. De ce que l'on prouve l'existence d'un ORDRE DE MYSTÈRES NATURELLEMENT INCONNAISSABLES, il ne s'ensuit nullement que la possibilité de l'un d'entre eux (celui de la vie éternelle) soit NATURELLEMENT DÉMONTRABLE. Bien plus, c'est le contraire qu'il faut conclure.

Maintenant il s'agit d'un mystère particulier, celui de la vision béatifique qui n'est autre que celui de la vie éternelle au sujet duquel saint Thomas dit, Iª IIªᵉ, q. 114, a. 2 : « *Vita aeterna* est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae : quia etiam *excedit cognitionem* et *desiderium* ejus, secundum illud I Cor., II, 9 : « *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit...* » Item *In Ep. I Cor.*, cap. 2, lect. 2 ; *In Ep. II Cor.*, cap. 5, lect. 2 ; III *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 4, sol. 3 ; ibid., dist. 33, q. 1, a. 2, sol. 3 ; *de Veritate*, q. 22, a. 7, et ibid., q. 14, a. 2 : « Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec *ad cogitandum* vel *desiderandum* ». On voit que cette formule est fréquente dans les œuvres de saint Thomas, dans les dernières comme dans les premières. Et il ne l'applique pas seulement à l'homme, mais à l'ange, car il dit là, où il expose sa pensée définitive sur la nécessité de la grâce chez l'ange, Iª, q. 62, a. 2 : « Ostensum est supra (q. 12, a. 4 et 5) cum de Dei cognitione ageretur, quod *videre Deum per essentiam*, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde *nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitu-*

dinem, nisi mota a supernaturali agente : et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae ». Ibid. « Ad primum ergo dicendum, quod Angelus naturaliter diligit *Deum in quantum est principium naturalis esse.* Hic autem loquimur de conversione ad *Deum, in quantum est beatificans* per suae essentiae visionem ». C'est la distinction sur laquelle insistera Sylvestre de Ferrare in III *Contra Gentes*, c. 51.

Il ne s'agit plus ici de savoir s'il y a en Dieu un ordre de mystères naturellement inconnaissables, on se demande si la Déité, qui en son essence est naturellement inconnaissable, PEUT ÊTRE SURNATURELLEMENT CONNUE, non pas si elle le sera de fait, mais si elle *peut l'être.*

On se demande si, tout en dépassant l'objet propre de toute intelligence créée, la Déité ou Dieu vu face à face dépasse l'objet adéquat de l'intelligence créée. On se demande si cet objet adéquat est, non pas seulement *l'être* en tant qu'être, objet de la métaphysique, connu *in speculo creato*, mais l'être selon toute son extension, *ens secundum totam latitudinem entis*, de telle sorte que rien ne lui échappe, pas même la vie intime de Dieu immédiatement visible. On cherche si une intelligence créée (angélique ou humaine) *peut être élevée* à la vision immédiate de l'essence divine, peut être élevée à voir Dieu comme il se voit, sans l'intermédiaire d'aucune créature, d'aucun miroir créé soit sensible, soit spirituel.

Ce mystère particulier est *surnaturel*, non pas seulement comme le miracle qui ne l'est que *quoad modum productionis suae*, mais il l'est ESSENTIELLEMENT, *quoad substantiam vel essentiam*. Tandis que la résurrection de Lazare lui rend surnaturellement *la vie naturelle*, la vie éternelle ou la vision béatifique est *essentiellement* surnaturelle ; c'est une participation formelle de la vie intime de Dieu. Il y a un abîme entre ces deux formes du surnaturel.

Que s'ensuit-il ? Tout le monde accorde que s'il s'agit de *l'existence* de ce mystère particulier, on ne peut la connaître sans révélation, puisque c'est une existence contingente, qui dépend uniquement du libre arbitre de Dieu, qui pouvait nous élever ou ne pas nous élever à la vie surnaturelle de la grâce et de la gloire.

Mais pour cette raison de *contingence*, selon saint Thomas, Iª, q. 46, a. 2, la révélation est nécessaire aussi pour nous faire connaître que le monde physique a commencé et quand il a commencé et quand il finira.

Quand il s'agit de la vie éternelle, il n'est pas seulement question d'un fait contingent dépendant du bon plaisir de Dieu, il s'agit *d'un mystère essentiellement surnaturel*, comme la Trinité et l'Incarnation.

Et alors sa possibilité est-elle rigoureusement démontrable ?

On peut certes donner avec saint Thomas d'excellentes, de fortes raisons de convenance. Puisque en effet nous connaissons naturellement qu'il existe une cause première, nous avons le *désir naturel* conditionnel et inefficace *de voir ce qu'est cette Cause première.* D'autre part, puisque nous connaissons, non pas seulement la nature des choses sensibles, mais l'*être universel*, il y a là *un signe* que l'*objet*

adéquat de notre intelligence dépasse son objet propre (cf. I^a, q. 12, a. 1 et 4, ad 3^m).

Mais peut-on ainsi *rigoureusement* démontrer la possibilité de la vision béatifique, ou *la possibilité de notre élévation* à cette vision?

Tout d'abord ce qui est surnaturel quant à son essence même, est surnaturel aussi quant à sa cognoscibilité, *quod est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem*, disent communément les thomistes, *quia verum et ens convertuntur*.

Lorsqu'il s'agissait de *l'ordre* des mystères surnaturels *pris en général*, nous avons pu prouver son existence, car il s'agissait seulement de prouver l'existence d'un ordre INACCESSIBLE en lui-même, en son essence, *à notre connaissance naturelle*. Nous ne l'atteignions ainsi que NÉGATIVEMENT en prouvant qu'il existe.

Ici il s'agit de dire POSITIVEMENT si la vision béatifique est possible. Il s'agit de savoir si sa possibilité intrinsèque est démontrable par la seule raison, à supposer du moins que la question ait été posée à la suite de la révélation divine.

***

La raison voit déjà que cette vision n'est possible que par une *élévation surnaturelle*, et surnaturelle non pas seulement quoad modum, comme le miracle, mais QUOAD ESSENTIAM.

Cette élévation surnaturelle que nous attribuons à la grâce, à la lumière de gloire est-elle possible? Il existe certainement en nous une *puissance obédientielle ou aptitude à recevoir* tout ce qu'il plaira à Dieu de nous accorder, et la puissance divine n'est limitée que par la contradiction ou la répugnance à l'existence. *Le don essentiellement surnaturel* (de quelque nom qu'on l'appelle : grâce, ou lumière de gloire), qui est nécessaire à notre élévation à la vision immédiate de l'essence divine, *est-il possible ?* Ne répugne-t-il pas intrinsèquement ? En d'autres termes, une participation formelle de la nature divine ou de la vie intime de Dieu est-elle possible ? Il faut absolument résoudre cette question, pour répondre à celle qui nous occupe, car *on ne peut démontrer la possibilité de la fin* (vision béatifique), si l'on ne peut savoir *la possibilité du moyen indispensable*. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu *veut* nous donner ce moyen, mais si ce moyen est possible.

Il y a certes, nous l'avons dit, des arguments de convenance pour répondre affirmativement. De plus la théologie établit que *nulle intelligence ne peut prouver l'impossibilité de la grâce* ou de la lumière de gloire, et par là on en démontre *négativement* la possibilité ; c'est-à-dire qu'on montre que nul ne peut établir qu'il y a une contradiction dans ce mystère.

Mais la théologie peut-elle prouver *positivement* sa possibilité ? Nullement, car il s'agit de la possibilité intrinsèque d'une chose *surnaturelle par son essence même* et donc aussi quant à sa cognoscibilité : *quod est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur* [1].

1. Tel est l'enseignement commun des théologiens au sujet

***

Mais ne peut-on du moins d'une *façon indirecte* prouver rigoureusement la possibilité de la vision béatifique, par la considération, non pas de la grâce à recevoir, mais de notre désir naturel conditionnel et inefficace de voir ce qu'est en soi la Cause première?

Même de façon *indirecte*, nous ne pouvons rigoureusement démontrer la possibilité des mystères surnaturels pris chacun en particulier. Rosmini fut condamné pour avoir prétendu démontrer *indirectement* la possibilité de la Trinité [1]. Il s'ensuivrait du reste, pour la Trinité, que, si l'on démontrait rigoureusement même de façon indirecte sa possibilité, on démontrerait par suite son existence, car son existence n'est *pas contingente* mais nécessaire, « in necessariis autem existentia sequitur immediate possibilitatem ; in hoc necessaria differunt a contingentibus ».

Quant aux autres mystères surnaturels, comme l'Incarnation et la vie éternelle, ils sont naturellement inconnaissables pour nous, non seulement à raison de leur *contingence* (comme le jour de la fin du monde physique ou celui de son commencement), mais à raison de leur *surnaturalité essentielle*.

des mystères surnaturels pris chacun en particulier. Ils s'accordent à dire, par exemple, au sujet de la Trinité : « Potest probari hoc mysterium non involvere contradictionem *positive et evidenter*, *nego ; negative et probabiliter, concedo*. Hoc quidem sufficit ut hoc mysterium non judicetur impossibile, non tamen ut cognoscatur *evidenter possibile*. » Cf., par exemple, BILLUART, *de Trinit. diss. prooem.*, a. IV. Aussi saint Thomas dit-il in *Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3 : « In sacra doctrina philosophia possumus uti... ad resistendum his *quae contra fidem* dicuntur, sive ostendendo ea esse *falsa*, sive ostendendo *ea non esse necessaria*. »

1. Cf. DENZINGER, nº 1915.

Et de ce point de vue, pas plus que pour la Trinité, on ne peut démontrer rigoureusement leur possibilité, même par des arguments indirects ou par l'absurde [1]. Les preuves que l'on donne sont d'excellentes preuves de convenances, fort profondes, mais ce ne sont pas des démonstrations rigoureuses.

***

LA SOLUTION COMMUNE DES THOMISTES

Rejeter cette position, ce n'est pas seulement s'éloigner de Cajetan in Iam, q. 12, a. 1, dont l'interprétation a été défendue il y a encore quelques années par le Père del Prado [2] ; c'est s'éloigner de la plupart des thomistes qui suivent plutôt l'interprétation de Sylvestre de Ferrare, qui nous paraît, nous l'avons dit ailleurs [3], la meilleure.

Sylvestre de Ferrare écrit : « Naturaliter desideramus visionem Dei in quantum est *visio primae causae*, non in quantum est visio objecti supernaturalis beatitudinis. Naturaliter enim cognosci potest quod (Deus) sit aliorum causa, non autem naturaliter scimus quod sit objectum supernaturalis beatitudinis » (In l. III, *Contra Gentes*, c. 51). On ne voit pas que Sylvestre de Ferrare, par l'existence de ce désir de *voir la cause première*, prétende démontrer rigoureusement la possibilité de la vision absolument immédiate de l'essence divine. Il y a

1. Au contraire, quoiqu'en disent bien des philosophes contemporains, on peut démontrer que la négation du principe de causalité implique contradiction.

2. Cf. DEL PRADO, *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg (Suisse) 1911, pp. 581-639.

3. *De Revelatione*, 3e édit., t. 1, cap. XI, c. IV, p. 395.

là un argument de convenance fort important, mais pas une démonstration.

Quant à Bannez, qui précise la nature de ce désir en disant qu'il est conditionnel et inefficace, il écrit in Iam, q. 12, a. 1 : « Ad quartam conclusionem, § 3 : « Ad aliud testimonium s. Thomae ex hoc articulo ubi ait : *Inest homini*, etc., respondetur quod non loquitur de desiderio absoluto, sed conditionato. Unde *haec ratio non demonstrat esse possibile*. Nam est articulus fidei. »

Jean de Saint-Thomas, in Iam, q. 12, a. 1, insiste aussi sur le caractère conditionnel de ce désir inefficace. Il dit, in Iam, q. 12, a. 1, disp. XII, a. 3, nº 12 : « Appetitus simplex seu *inefficax* solum respicit *bonitatem* absolutam objecti *sine ordine ad assequibilitatem ejus* (et *a fortiori* ad assecutionem ejus) ; sic enim multa bona desideramus et vellemus habere, quae impossibilia judicamus, ut velle nunquam mori et similia ».

Il est clair que Dieu ne peut être vu sans un secours surnaturel. Il est certain aussi naturellement *qu'il serait bon de voir Dieu*. D'où le désir naturel conditionnel et inefficace. En tant que ce désir est *naturel*, au lieu d'être fantaisiste, nous avons ici un sérieux argument de convenance, qui est même très profond ; mais en tant que ce désir est *conditionnel* et *inefficace*, la possibilité de la vision béatifique n'est pas rigoureusement démontrée. Il serait certainement très bon pour nous de voir Dieu, s'il peut et s'il veut nous élever à cette vision. *La grâce*, essentiellement nécessaire à cette élévation, *est-elle possible ?* Nous ne pouvons le démontrer. C'est seulement très probable, comme il est très probable que notre intelligence étant toute spirituelle ou

immatérielle, peut être informée même par le plus haut intelligible, qui est Dieu vu face à face. Et nul ne peut prouver le contraire.

Il est très probable que *l'Essence divine, connue immédiatement et surnaturellement*, ne dépasse pas l'objet adéquat de notre intelligence, et que celui-ci déborde donc énormément *l'être en tant qu'être*, connu *in speculo sensibilium* et objet de la métaphysique. Mais cela ne peut être démontré, car l'Essence divine immédiatement connue, ou la vie intime de Dieu, est d'ordre essentiellement surnaturel.

Ce que nous pouvons naturellement savoir d'elle, c'est qu'elle existe comme objet *naturellement inconnaissable* en son essence, mais nous ne pouvons démontrer qu'elle *peut être surnaturellement connue* par nous comme elle est en soi. On a parfois donné, à la suite de saint Thomas, des démonstrations supposant une prémisse de foi, mais ce n'est pas d'elles qu'il s'agit ici.

***

Cet enseignement est clairement exposé par les Salmanticences, par Gonet, par Gotti, par Billuart, et par plusieurs autres qui y voient l'enseignement de saint Thomas lui-même et des premiers thomistes.

Les *Salmanticenses* in Iam, q. 12, a. 1, tr. II, disp. I, dub. III, posent *ex professo* la question : « *Utrum possibilitas visionis Dei per essentiam ab intellectu creato possit evidenter cognosci per lumen naturae.* » Ils répondent contrairement à Gonzales et à Vasquez, nº 39 : « Lumen naturale, secundum se et praecise sumptum non posse evidenter cognoscere seu demonstrare esse *possibilem* visionem Dei

per essentiam intellectui creato. Assertio haec aperte desumitur ex D. Th. Iª IIªᵉ, q. 109, a. 1, quem sequuntur Cajetan., Zumel, Machin, et alii ex thomistis in praesenti, Sylvest. 1 p. conflatus q. 12, a. 1, Medina, Iª IIªᵉ, q. 5, a. 1 ; Martinez, ibid., Alvarez, disp. 28, Suarez, disp. 30, Met. sect. II, etc. Ratio est : *Visio Dei*, prout est in se, *est secundum suam substantiam supernaturalis*... Res autem creata supernaturalis secundum suam substantiam, neque habet causas, neque effectus ordinis naturalis.

« (Insuper) nequit demonstrari possibilitas finis, si non potest evidenter sciri possibilitas mediorum, quoniam *finis non est consequibilis, nisi per media*... Media autem ad assecutionem praedictae visionis, scilicet gratia, fides, spes, caritas, etc. sunt supernaturalia, quae proinde excedunt captum luminis naturalis. »

Ibid., nº 47 : « Non est evidens, lumine naturali, objectum intellectus adaequatum esse *ens, prout abstrahit a naturali et supernaturali*. Unde qui assereret objectum illius, tantum esse ens naturale, non posset ex vi luminis naturalis evidenter falsitatis convinci. »

* * *

Item Gonet, *Clypeus*, *De Deo*, in Iᵃᵐ q. 12, disp. I, a. 4, c. I : « Certum et indubitatum est apud omnes, beatificae visionis *existentiam*, aut futuritionem, non posse lumine naturali demonstrari, quia cum illa sit creaturae intellectuali indebita, subindeque *ex sola Dei voluntate dependens*, sola ipsius revelatione potest certo cognosci.

« Certum etiam est, non posse evidenter ostendi beatificae visionis *impossibilitatem*...

« Quod vertitur in controversiam est, *an illius possibilitas* possit lumine naturali evidenter demonstrari ? Scotus enim, in IV *Sent.*, d. 49, q. 8, et Vasquez, in Iᵃᵐ IIªᵉ, disp. 20, cap. 2, partem affirmativam tenent, alii vero negantem, cum quibus.

« Dico : *possibilitatem visionis Dei, ut est in se, solo lumine naturali demonstrari non posse, aut evidenter cognosci*... Probatur conclusio ex D. Thoma Iª IIªᵉ, q. 109, a. 1... Supernaturalia in tantum dicuntur supernaturalia, in quantum excedunt totum ordinem naturae. Sed non transcenderent totum naturae ordinem, si haberent necessariam connexionem cum effectibus naturae, ut de se patet. Ergo.— Confirmatur... Nequit demonstrari possibilitas finis, nisi posset evidenter sciri possibilitas mediorum, quia finis non est consequibilis, nisi per media. Sed possibilitas mediorum ad claram Dei visionem conducentium, nimirum gratiae, fidei, spei, caritatis, solo lumine naturali evidenter cognosci nequit ; cum enim haec sint supernaturalia, captum luminis naturalis transcendunt. Ergo nec visionis beatificae possibilitas. » Cf. Ibidem solutionem objectionum Scoti et Vasquez.

* * *

V. L. Gotti, O. P., au XVIIIᵉ siècle dans sa *Théologie : De Deo :* (in Iᵃᵐ, q. 12, a. 1), q. I, de Possibilitate visionis Dei, dub. III, § 1, examine la même question : « An ratione naturali cognosci possit, visionem Dei esse possibilem. » Il répond comme les thomistes précédents :

« *Dico primo : solo lumine naturae non potest demonstrari, visionem claram Dei esse possibilem.* Probatur. Quia lumen naturale solum nobis potest

ostendere id quod naturale est, et cum effectibus naturalibus connexionem habet; sed visio Dei utpote prorsus supernaturalis, nullam cum effectibus naturalibus connexionem habet, quia supernaturale dicitur illud, quod est supra totam naturam et supra totam naturae exigentiam; ergo, etc.

« Item testatur D. Thoma, Iª IIae, q. 109, a. 1...

« ... Esto naturaliter evidens sit, Deum abstractive cognoscibilem contineri sub objecto intellectus creati, non tamen *Deum, ut clare visibilem;* quia, ut sic, utpote objectum supernaturale, excedit vires luminis naturalis. Et quamvis certum esset lumine naturae, ens abstrahens a Deo et creaturis esse objectum (adaequatum) intellectus, non tamen est evidenter certum, quod intellectus creatus possit attingere Deum clare et intuitive, et non solum abstractive.

« *Neque Angelus*, etsi comprehendat intellectum humanum, *potest naturaliter cognoscere*, *illum posse elevari ad visionem beatificam*, et proinde hanc esse possibilem. Nam Angelus comprehendit quidem potentiam naturalem intellectus humani, et cognoscit omnes actus, quos potest naturaliter elicere, non tamen comprehendit ejus *potentiam obedientialem*, seu actus, ad quos potest elevari, ideoque non cognoscit *certo*, illi esse possibilem visionem Dei. *Potentia obedientialis, esto entitative naturalis sit*, imo ipsa natura intellectus, *terminative tamen supernaturalis est*, ideoque viribus naturae terminus ejus cognosci nequit. » (Il s'agit de la puissance obédientielle qui est prérequise pour l'élévation à l'ordre de la grâce et de la gloire, et non de celle prérequise au miracle, car il est sûr que la seule raison peut démontrer la possibilité du miracle.)

« *Dico secundo* (continue Gotti) : *Viribus naturae potest aliqualiter ostendi, visionem Dei non esse impossibilem*, sive afferendo rationes, quae licet non sint demonstrativae, sint tamen congruentes et probabiles, sive etiam solvendo argumenta, quae contra ejus possibilitatem fieri possunt... (Sic) rationes quas D. Thomas adducit in l. III *Contra Gentes*, cap. 50 sunt quidem *valde probabiles* et sunt *efficaces ad hominem* (ut aiunt) contra Gentiles Philosophos, quos in eo libro arguit, quia sumptae ex principiis ab iis admissis... ; non tamen sunt demonstrativae.

« Dubitare enim possumus, an sicut ob excessum suae intelligibilitatis (Deus) non potest *adaequate et comprehensive* ab ulla cratura cognosci, ita nec possit *quidditative*, nisi aliunde fides ostendat modum, quo ejus quidditas infinita *finito modo* intellectui creato uniatur.

« Secunda etiam ratio (sumpta ex desiderio videndi causam, visis effectibus, quod esset inane et frustaneum, si visio causae non esset possibilis) demonstrativa non est, quia cum tale desiderium naturale, ut dicemus, non sit efficax, neque absolutum, sed inefficax et conditionatum, non probat evidenter, visionem causae esse possibilem absolute, sed solum esse congruenter et probabiliter : quia, cum hoc desiderium sit valde consentaneum naturae, et ut in pluribus inveniatur, valde congruum est, non frustrari, et ideo *magna congruitate probat possibilitatem rei appetitae.* »

***

Billuart est donc l'écho fidèle des thomistes qui l'ont précédé, lorsque se posant *ex professo* la même

question, *De Deo*, diss. IV, a. 3, Appendix, il écrit, vingt ans après Gotti : « *Visio Dei intuitiva est omnino supernaturalis, non solum in ratione entis, sed etiam in ratione veri et cognoscibilis...;* nullam habet connexionem cum causa aut effectu naturali.

« Cum dicimus inesse homini naturale desiderium videndi Deum visis ejus effectibus..., intelligimus de appetitu elicito ex praevia cognitione, non quidem absoluto et efficaci..., sed conditionato et inefficaci, *si fieri potest, in quantum est possibile.* Ex tali desiderio visionis beatae, cum absolute loquendo possit frustrari, non potest demonstrative probari ejus possibilitas, sed probabiliter tantum et moraliter suaderi. »

***

VALEUR DE LA SOLUTION COMMUNE DES THOMISTES

Une remarque préalable éclaire cette question.

Il peut paraître très simple de dire : « *L'homme naturellement désire voir Dieu*, qu'il sait être la cause première de l'univers » ; mais cette affirmation en apparence si simple pose de très grands problèmes.

On n'a pas assez remarqué que dans la pensée de saint Thomas la question du désir naturel de voir Dieu a beaucoup de ressemblance avec celle de la volonté salvifique universelle, dont il est parlé Iª, q. 19, a. 6, ad 1ᵐ. Dans les deux cas il s'agit d'un acte de la *volonté* dite *antécédente* et non pas *conséquente* et *efficace*. Dieu veut d'une certaine façon le salut de tous les hommes et pourtant de fait tous ne sont pas sauvés (mais il veut de volonté conséquente et efficace le salut des élus, qui infailliblement sont sauvés, sans que leur liberté soit violentée en rien). De même l'homme désire naturellement voir Dieu, mais il ne s'ensuit point qu'il arrive de fait à le voir.

Les deux problèmes qui s'éclairent à la lumière des mêmes principes, peuvent paraître d'abord très simples si on ne les considère que superficiellement ; mais un regard plus attentif permet d'entrevoir leur profondeur, et ce qu'il y a en eux de difficilement exprimable, d'où la nécessité des distinctions multiples qui ont été faites à bon droit par les théologiens thomistes, pour éviter ici toute erreur. Ces distinctions peuvent paraître trop compliquées ; il est très difficile pourtant à la raison discursive de se passer d'elles, et elles sont bien dans le prolongement normal de ce que dit saint Thomas de la *volonté antécédente*, Iª, q. 19, a. 6, ad 1ᵐ :

« Ad cujus intellectum considerandum est, quod unumquodque secundum quod *bonum* est, sic est *volitum* a Deo. Aliquid autem potest esse *in prima sui consideratione*, secundum quod absolute consideratur, *bonum* vel malum, quod tamen prout *cum aliquo adjuncto consideratur* (quae est consequens consideratio ejus) e contrario se habet... (Sic) Deus antecedenter vult omnem hominem salvari ; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae justitiae. Neque tamen id quod *antecedenter volumus*, simpliciter volumus, sed *secundum quid* ; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt : in seipsis autem sunt in particulari. Unde *simpliciter volumus* aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est *consequenter velle.* Unde potest dici, quod judex justus *simpliciter* vult homicidam suspendi ; sed secundum quid *vellet* eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit ; licet illud quod antecedenter vult, non fiat. »

Puisque tous les hommes ne sont pas sauvés de fait, il faut dire que *Dieu veut les sauver tous*, non pas d'une façon absolue et efficace, mais de façon conditionnelle et inefficace ; cette volonté est pourtant principe des grâces suffisantes, qui rendent l'accomplissement des préceptes réellement possible à tous les adultes.

De même l'homme naturellement *désire voir Dieu*, qu'il sait être la cause première de l'univers. Mais l'homme voit aussi qu'il ne peut pas par ses forces naturelles atteindre cette vision. Son désir naturel ne saurait donc être absolu et efficace, mais conditionnel et inefficace : *si Dieu veut bien gratuitement l'élever à cette vision*, à *l'ordre de la grâce* immensément supérieur à celui de la nature humaine ou même à celui de la nature angélique.

De plus la chose désirée (on n'y pense pas assez) *est d'une surnaturalité très supérieure à celle du miracle.*

Nous sommes familiarisés avec l'expression : *voir Dieu immédiatement*, et nous oublions l'élévation essentiellement surnaturelle de cette vision. Bon nombre de ceux qui ont écrit récemment sur cette question oublient qu'il s'agit ici d'une vision dont la surnaturalité est *très supérieure* à celle, par exemple, de la résurrection des morts. S'il s'agissait seulement du désir de la résurrection corporelle, on pourrait démontrer la possibilité de la chose désirée ; car le miracle est surnaturel seulement par sa cause et par le mode de sa production, mais il est naturellement connaissable, quant à son existence et à sa possibilité.

La vision immédiate de l'essence divine, comme *la grâce* et la *lumière de gloire* qui seules la rendent possible, est surnaturelle *essentiellement, intrinsèquement*, en son être même, et par suite ni son existence, ni sa possibilité ne sont naturellement démontrables.

Les arguments invoqués en faveur de cette possibilité sont de ceux dont saint Thomas, dans le *Contra Gentes*, I, c. 8, a écrit :

« Humana ratio *ad cognoscendam fidei veritatem* (par exemple la vie éternelle), quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere ; quae tamen *non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative* vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, *dummodo desit* comprehendendi vel *demonstrandi praesumptio ;* quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est. »

Item I^a II^{ae}, q. 109, a. 1. « Altiora intelligibilia (ad quorum notitiam per sensibilia devenire non possumus) intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiae, quod dicitur *lumen gratiae*, in quantum est naturae superadditum. » — « Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. » I. Cor., II, 9.

Pour résumer en quelques mots la position commune des thomistes nous dirons :

Quod est *supernaturale quoad substantiam* est supernaturale etiam quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur[1].

1. Cette majeure ne contredit nullement la thèse précédente, qui prouve l'existence en Dieu de l'ordre surnaturel, car elle le prouve précisément comme l'existence d'un *ordre de vérités*

Atqui visio beatifica est supernaturalis quoad substantiam. Ergo visio beatifica est supernaturalis quoad cognoscibilitatem ; proinde possibilitas ejus solo lumine rationis demonstrari nequit.

Les travaux récents sur ce sujet n'ont pas détruit cet argument, plusieurs d'entre eux omettent même de l'examiner.

Si l'on démontrait positivement la possibilité d'un mystère surnaturel : au cas où son existence serait *nécessaire* (Trinité) on la démontrerait elle aussi ; au cas où son existence serait *contingente*, elle serait indémontrable non pas à raison de sa surnaturalité essentielle, mais à raison de sa contingence, comme les futurs contingents de l'ordre naturel.

Cette position, très nettement prise par les thomistes que nous avons cités, est fondée sur les vérités élémentaires de la théologie, vérités qui apparaissent les plus profondes lorsqu'on les a longtemps méditées. Nous avons étudié pour la première fois cette position il y a trente-cinq ans, et après y être bien souvent revenu, elle nous apparaît toujours mieux fondée.

Avant d'entreprendre de réviser cette thèse, il faudrait être bien sûr de ne pas méconnaître ses fondements, et il faudrait mieux posséder la doctrine de saint Thomas que les thomistes dont nous avons parlé. Se flatter de la mieux pénétrer ne serait peut-être pas sans présomption[1].

inaccessibles à notre connaissance naturelle. Et parmi ces vérités il y a celle qui concerne la vie éternelle ou la vision béatifique.

1. La révision des positions thomistes relatives à la distinction de la nature et de la grâce pourrait nous entraîner beaucoup plus loin que nous ne pensons, et commencer une période de déclin, en un moment surtout où l'on signale de divers côtés malgré l'abondance des publications, un fléchissement des études spéculatives. Les thèses les plus opposées sont soutenues avec

A nos yeux, réviser cette position ne serait pas un progrès, mais un recul, une confusion regrettable qui porterait sur la notion même de *mystère surnaturel*, dont la surnaturalité essentielle est très supérieure — nous en avons montré ailleurs les conséquences[1] — à celle du miracle naturellement connaissable. Or, cette distinction, à la fois élémentaire et fondamentale en théologie, est en partie méconnue aujourd'hui par ceux qui soutiennent que *sans la grâce de la foi* le miracle n'est pas discernable avec certitude. Chose assez paradoxale, plusieurs d'entre eux soutiennent en même temps que la possibilité de la vision béatifique est naturellement démontrable.

C'est l'inverse que nous défendons : le miracle est naturellement discernable (Concile du Vatican : « Si quis dixerit... *miracula certo cognosci nunquam posse* nec iis divinam religionis christianae originem *rite probari* : a. s. » (DENZINGER, 1813). « *Miracula*, quae cum Dei omnipotentiam *luculenter commonstrent*, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium

une égale assurance et souvent les questions s'embrouillent plus qu'elles ne progressent. Ce n'est pas sans inquiétude, par exemple, qu'on voit un certain nombre de professeurs de philosophie et de théologie soutenir aujourd'hui que la négation du principe de causalité n'implique pas contradiction. Ils ne s'aperçoivent même pas qu'en soutenant cela, ils nient la nécessité ontologique et la valeur démonstrative des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. C'est une position fort éloignée évidemment de celle qui soutient la possibilité de démontrer rigoureusement par la seule raison la possibilité de la vision béatifique, mais il se pourrait pourtant fort bien que certains esprits, sous l'influence de la philosophie de l'action, admettent en même temps ces positions si différentes l'une de l'autre.

Nier que le désir naturel de voir Dieu soit *conditionnel*, conduirait à dire avec Baius qu'il est *absolu* et *efficace*.

1. Cf. *De Revelatione*, t. I, c. V-VI-XI-XII, et le *Réalisme du principe de finalité*, IIe Partie, chap. VII. Le réalisme et la connaissance du surnaturel.

intelligentiae accommodata. » (DENZINGER, 1790).

Par contre, de la possibilité de chaque mystère essentiellement surnaturel, même de celui de la vision béatifique, il faut dire avec le même Concile : « Divina mysteria suapte natura *intellectum creatum sic excedunt*, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita « *peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* » (DENZINGER, 1796). « Mysteria non posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari. » (DENZINGER, 1816).

Le mystère de la vie éternelle ou de la vision béatifique n'est pas seulement indémontrable quant à son existence, comme un simple futur contingent d'ordre naturel ; il dépasse notre intelligence, non seulement par sa contingence, mais par SA SURNATURALITÉ ESSENTIELLE. Et donc sa possibilité intrinsèque ne saurait être rigoureusement démontrée.

S'il n'y a pas en cette position la *demonstrandi praesumptio* signalée par saint Thomas, il n'y a non plus aucun « minimisme timoré ». C'est au contraire l'affirmation très ferme de la transcendance de tout mystère essentiellement surnaturel. C'est la position opposée qui porte à minimiser le surnaturel et qui paraît le redouter ; elle perd le sens du mystère.

Aussi maintenons-nous fermement, avec tous les thomistes que nous avons cités, que la possibilité du mystère de la vision béatifique ou de la vie éternelle n'est pas rigourcusement démontrable.

***

On comprend fort bien que saint Thomas, Iª, q. 12, a. 1, dise que *nier* la possibilité de la vision soit *praeter rationem*. Nul en effet ne peut prouver qu'elle est impossible.

Mais l'argument donné, *ibidem*, pour montrer qu'elle est possible, ne serait absolument rigoureux que si la *connaissance intuitive* (et non abstractive) *de l'essence* de la Cause première était *nécessaire* pour expliquer les effets naturels de cette cause suprême.

Or il n'en est rien. Car ces effets d'ordre naturel ne sont pas comme la grâce sanctifiante une participation de la nature divine, de la Déité, mais Dieu les produit par son intelligence et sa volonté selon les idées divines (Iª, q. 14, a. 8 ; q. 15; q. 19, a. 3 et 4). Et donc pour connaître les choses de l'ordre naturel par leur cause suprême, il est *bien* nécessaire sans doute de *savoir* que Dieu, Premier Être, est aussi Première Intelligence et Première Volonté, mais il n'est pas nécessaire de *voir* l'essence divine.

Cependant notre connaissance abstractive de Dieu laisse subsister beaucoup d'obscurités, particulièrement sur la conciliation intime de certains attributs divins ou de leurs actes : Comment l'acte libre créateur, qui pourrait ne pas être, n'est-il pas en Dieu quelque chose de contingent, et se concilie-t-il avec l'absolue nécessité de Dieu, à qui ne peut s'ajouter aucun accident, *cui nulla potest fieri additio?* Comment la permission divine du mal physique et du mal moral, parfois si grand, se concilie-t-elle avec la bonté suprême et avec la toute puissance ? Comment l'infinie miséricorde se concilie-t-elle aussi avec l'infinie justice ?

A cause des obscurités que laisse subsister la connaissance abstractive de Dieu pour l'ange comme

pour l'homme, naît le désir conditionnel: Si pourtant je pouvais voir Dieu, immédiatement comme il se voit ! Si je pouvais voir la conciliation intime des perfections divines dans la Déité, quel bonheur ce serait pour moi ! Quelle béatitude, si Dieu m'élevait à pareille vision !

De ce que ce désir naturel existe, il est *très vraisemblable* que cette vision est possible. Mais ce désir étant conditionnel, il ne s'ensuit pas que Dieu veuille nous élever à cette vision, et il n'est même pas *rigoureusement* démontré qu'il *le puisse*. Une question en effet subsiste : Le secours ESSENTIELLEMENT SURNATUREL, absolument et manifestement nécessaire à cette élévation, est-il possible ? Ce secours devrait être *une participation formelle de la vie intime de Dieu*, de la Déité ; cette participation formelle est-elle possible ? Nous ne pouvons le démontrer par la seule raison, car elle est incapable de connaître positivement *cette vie intime de Dieu*, elle sait seulement qu'elle dépasse l'objet propre de toute intelligence créée et qu'elle constitue l'objet propre de l'intelligence divine.

Par suite, bien qu'il paraisse à plusieurs presque évident et certain qu'il n'y a pas d'impossibilité de notre côté, il n'est pas sûr que cette impossibilité n'existe pas du côté du moyen indispensable pour cette vision, et du côté de Dieu même. Même s'il était évident qu'une grâce essentiellement surnaturelle est possible, serait-il rationnellement certain que Dieu peut être vu sans l'intermédiaire d'aucune idée créée ? Peut-il sans imperfection jouer le rôle de *species impressa* et de *species expressa*. La raison par ses seules forces peut-elle répondre à cette question ? Ne lui reste-t-il pas un doute

sur ce point : peut-être faut-il une *idée créée ?* Et, si oui, Dieu sera-t-il vu vraiment *tel qu'il est en soi ?* Une idée créée, si parfaite qu'on la suppose, peut-elle exprimer tel qu'il est en soi Celui qui est l'Acte pur, l'Être même, l'Intellection même, un pur éclair intellectuel éternellement subsistant ? Enfin, *l'infini* peut-il être vu *modo finito* par une vision qui soit immédiate sans être compréhensive ?

Autant de problèmes des plus difficiles, presqu'autant que ceux relatifs à la possibilité de l'Incarnation : Dieu peut-il sans imperfection *terminer immédiatement* notre vision dans l'ordre de la connaissance, et le Verbe de Dieu peut-il sans imperfection *terminer immédiatement* une nature humaine individuée[1] ?

Or on admet communément que la possibilité de l'Incarnation est indémontrable ; nul ne peut certes démontrer que l'Incarnation est impossible, mais les raisons que nous donnons de sa possibilité sont seulement des raisons de convenances. Reconnaissons que dans cet ordre elles sont très fortes, celle surtout donnée par saint Thomas, III^a, q. 1, a. 1 : « Pertinet ad rationem boni, ut se aliis communicet... Unde *ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet*, quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus in l. XIII *de Trinit.*, c. 17. Unde manifestum est,

1. Le philosophe et l'apologète ne se posent guère ces questions, mais elles sont familières au théologien. Or ceux qui soutiennent qu'on peut démontrer rigoureusement la possibilité de la vision béatifique sont plutôt parmi les philosophes que parmi les théologiens. Et ce problème est proprement du domaine de la théologie.

quod conveniens fuit Deum incarnari. » Bien que la convenance soit plus que la simple possibilité, la possibilité de l'Incarnation n'est pas rigoureusement démontrée par cette très profonde raison, pas plus que la possibilité de la Trinité n'est démontrée par ce principe si admirablement énoncé par saint Thomas, Iª, q. 27, a. 1, ad 2um : « Id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum ab eo a quo procedit ; imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit... Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit absque omni diversitate in natura. » Item, IV, *Contra Gentes*, c. XI.

Ce sont là de sublimes raisons de convenance, extrêmement profondes, plus qu'on ne saurait le dire, mais ce ne sont pas des démonstrations. Elles sont, je ne dis pas à la démonstration, mais à une évidence d'un autre ordre, ce que le polygone inscrit, dont on multiplie toujours les côtés, est à la circonférence. A la limite il s'identifierait avec elle ; mais la limite est à l'infini.

On ne parviendra jamais à multiplier les côtés du polygone autant qu'il est possible, de même *la raison ne parviendra jamais à approfondir ces raisons de convenance autant qu'il est possible*, mais plus elle les approfondit plus elle voit qu'elle ne peut les transformer en démonstration. (Il en est de même pour les anges, même pour les plus élevés.)

Pourquoi ? Parce que ce qui est ici *à la limite* ce n'est pas une démonstration rationnelle, c'est quelque chose d'infiniment supérieur : c'est la vision surnaturelle soit de la Trinité, soit de l'Incarnation,

soit de ce qui constitue formellement la vie éternelle.

Et donc, si paradoxal que cela paraisse au premier abord : ceux qui tiennent ces raisons de convenance pour démonstratives, ne saisissent pas assez leur élévation ni à quelle hauteur se trouve le mystère dont elles parlent. Dire qu'elles sont démonstratives, c'est en ce sens les diminuer ; c'est dire qu'elles sont de notre domaine et à notre portée, alors qu'en réalité *elles vont plus haut*, mais selon le mode de la probabilité, le seul possible en ces régions supérieures[1]. C'est pourquoi saint Thomas nous dit : « *de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione* aliquid posse inspicere jucundissimum apparet, » *Contra Gentes*, I, c. 8. C'est ce que n'a pas compris le semirationalisme qui cherchait à démontrer les mystères.

Ces raisons de convenance sont moins que des démonstrations rationnelles, au point de vue du *mode de la connaissance*, de sa certitude et de sa rigueur, mais elles sont supérieures à des démonstrations, si l'on considère *l'élévation de l'objet*. Elles tendent en effet à nous faire concevoir une vérité qui échappe à la démonstration, non pas parce qu'elle est au-dessous du démontrable, mais parce qu'elle est *au-dessus du démontrable*, et infiniment au-dessus. Ces raisons de convenance sont, dans l'acte de foi, objet de la *cogitatio* dont il est parlé dans la définition classique : « *credere est cum assensione cogitare* ». Comme l'explique saint Thomas

1. Et si on les fait descendre de ce domaine essentiellement surnaturel, où elles ne pénètrent que par voie de probabilité, *que restera-t-il* en ce domaine supérieur pour manifester d'une certaine façon la convenance des mystères essentiellement surnaturels? Nous touchons ici la question extrêmement intéressante des frontières de la plus haute métaphysique et de la théologie.

de Veritate, q. 14, a. 1 : « In scientia cogitatio inducit ad assensum et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi *ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate.* Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis ; inde est quod *ejus motus nondum est quietatus*, sed ad hoc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat. Quantum enim est *ex seipso*, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum ; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse *captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis.* »

Ainsi, la possibilité de la vie éternelle est une vérité qui est *au-dessus de toute démonstration*, supérieure à la puissance démonstrative d'une intelligence créée angélique ou humaine. Lorsque nous considérons cette proposition : « La vie éternelle est possible. », notre esprit reste dans la *cogitatio*, il trouve des raisons de convenance des plus élevées, qui grâce au mode de probabilité *dépassent* la sphère du démontrable ; la *cogitatio* ne parvient pas à *voir* avec certitude que le prédicat de cette proposition convient au sujet, car celui-ci exprime une réalité surnaturelle en son essence et donc en sa cognoscibilité, « verum et ens convertuntur ». Et donc, comme nous croyons à l'existence de la vie éternelle, nous croyons à sa possibilité. Nous ne la savons pas. Nous sommes dans un domaine supérieur à celui de la démonstration. En ce sens, vouloir faire de ces raisons de convenance des raisons démonstratives, c'est les diminuer et perdre de vue la

hauteur à laquelle leur très sérieuse probabilité parvient à s'élever[1].

1. Notons à ce sujet qu'on remarque assez souvent chez plusieurs théologiens actuels une double inadvertance : plusieurs disent que nous démontrons la non-contradiction des mystères surnaturels ; nous montrons seulement par la solution des difficultés qu'on ne peut démontrer qu'il y a contradiction dans les mystères surnaturels. Mais leur non-répugnance ou leur possibilité intrinsèque *nec probatur, nec improbatur*, sed *suadetur*. — 2° Plusieurs aussi par inadvertance parlent comme si les mystères de la vie éternelle ou celui de l'Incarnation échappaient seulement à la démonstration, par leur contingence, et non par leur surnaturalité essentielle.

CHAPITRE III

L'ÉMINENCE DE LA DÉITÉ, SES ATTRIBUTS ET LES PERSONNES DIVINES

Un des points culminants de la doctrine de saint Thomas dont Cajetan a bien montré l'élévation et le rayonnement est celui qui concerne la Déité et ses rapports avec l'objet propre de la théologie, avec les attributs divins, les personnes divines, la grâce sanctifiante, et même avec le grand problème de la prédestination. Rappeler son enseignement sur ces divers sujets permet d'entrevoir la synthèse qui peu à peu se constitua en ce grand esprit qui aurait pu faire une œuvre originale et qui ne voulut être qu'un commentateur de saint Thomas, pour défendre la *Somme Théologique* contre les attaques multiples et réitérées dont elle était l'objet.



LA DÉITÉ ET L'OBJET PROPRE DE LA THÉOLOGIE

Les thomistes enseignent généralement que l'objet formel et spécificatif de la théologie est Dieu, sous la raison de Déité, *sub ratione Deitatis*, en tant qu'il est connaissable par la *révélation virtuelle*. De la sorte, la théologie diffère de la partie de la métaphysique appelée théologie naturelle ou théodicée, qui porte sur Dieu, en tant qu'être, *sub ratione,*

non Deitatis, sed entis, connu à la lumière de la raison. Elle diffère aussi de la foi, vertu théologale, qui porte sur Dieu, en sa Déité ou en sa vie intime, connu à la lumière de la révélation, non pas seulement virtuelle, mais formelle[1].

Cet enseignement communément reçu chez les thomistes vient en grande partie des précisions apportées par Cajetan pour expliquer et défendre la première question de la *Somme Théologique* de saint Thomas. Ce qu'il a écrit à ce sujet fait voir toute l'élévation de cet enseignement.

Le saint Docteur avait dit, Iª, q. I, a. 6 : « Sacra doctrina *propriissime* determinat de Deo..., quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt...) sed etiam *quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso*, et aliis per revelationem communicatum. » Item Iª, q. I, a. 7 : « Deus est subjectum huius scientiae », et ibid. ad Iᵐ.

Cajetan in Iᵃᵐ, q. I, a. 3, nº IV, V-X, montre bien par là l'unité de la théologie. L'unité et la diversité des sciences, remarque-t-il, dépend de l'unité et de la diversité de la *raison formelle de leur objet, comme objet*. C'est ainsi que la philosophie naturelle traite de l'*être mobile* selon le premier degré d'abstraction, la mathématique de la *quantité*, selon le deuxième

1. Voir, par exemple, GONET, *Clypeus theologiae thomisticae*, t. I, Disp. proœmialis, art. 3, nº 22 : « Dico : objectum formale et specificativum Theologiae esse Deum, sub ratione Deitatis, ut cadit sub revelatione virtuali : itaquod ipsa Deitas sit ratio formali *quae* ; revelatio vero divina virtualis et mediata, ratio formalis *sub qua*. Objectum autem materiale, extensivum et terminativum, est quodcumque revelatum a Deo. In hac sententia jam fere omnes conveniunt. » — De même, BILLUART, *Cursus Theol*. Dissert. proœm., a. V. Nous avons assez longuement exposé cette doctrine ailleurs : *de Revelatione*, t. I, pp. 6-28.

degré d'abstraction, la métaphysique de l'*être en tant qu'être*, selon le troisième degré d'abstraction (*ab omni materia*) sous la lumière naturelle de l'intelligence. La théologie, elle, traite de Dieu, sous la raison de *Déité*, connu à la lumière de la révélation divine.

Mais, ajoute-t-il, la lumière divine révélatrice, qui seule peut faire connaître positivement la Déité, ou vie intime de Dieu, est multiple. Elle peut donner l'*évidence de la Déité*, ainsi elle spécifie la vision béatifique ; ou bien elle ne *révèle la Déité qu'obscurément*, ainsi elle spécifie la foi infuse ; ou bien elle *abstrait de l'évidence et de l'inévidence*, ainsi elle spécifie notre théologie, qui existe à l'état imparfait et sans évidence ici-bas, et à l'état parfait chez les bienheureux qui ont l'évidence des vérités surnaturelles. Cf. Cajetan, in Iam, q. 1, a. 2, nº X-XII.

On saisit mieux le sens et la portée de cet enseignement par l'explication que donne Cajetan in Iam, q. 1, a. 7, de cette proposition de saint Thomas : *Deus est subjectum hujus scientiae* (scil. sacrae theologiae) :

« In titulo, nota terminum utrumque. Ly *subjectum* stat pro subjecto formali, et ly *Deus* tenetur formaliter, idest *in quantum Deus*... Et ad bonitatem doctrinae, penetra quid importet *in quantum Deus*, ex declaratione Scoti in hac quaestione (Prol. *Sent.*, q. 3). Quemadmodum homo potest quadrupliciter accipi : 1º *quidditative*, in quantum homo ; 2º ut substantia, et sic concipitur *in communi ;* 3º ut naturaliter mansuetum ; et sic concipitur *per accidens... ;* 4º ut nobilissimum animalium ; et sic concipitur *relative ad aliud ;* ita in proposito, ordine retrogrado procedendo, Deus potest considerari ut altissima causa... et sic consideratur *relative ad extra ;* potest etiam considerari ut sapiens, bonus, justus, et universaliter secundum rationes attributales ; et sic consideratur *quasi per accidens ;* potest etiam considerari *ut ens, ut actus*, etc., et sic consideratur *in communi*. Et ad hos tres modos, quasi simplices, reducuntur considerationes compositae, puta ut *actus purus*, ut *ens primum*, etc. : consideratur namque in huiusmodi Deus, ut stat sub *conceptu communi*, et *relativo* aut *negativo*, ut patet. Ante omnes autem hos modos, potest considerari *Deus secundum suam propriam quidditatem* : haec enim est prima, secundum naturam, cognitio omnium et fundamentum ceterarum : et hanc quidditatem circumloquimur DEITATIS nomine. »

Au même endroit, Cajetan montre bien que lorsque saint Thomas enseigne que le sujet formel de la Théologie est Dieu, il veut dire : Dieu, en tant que Dieu, *sub ratione, non solum entis primi, aut actus puri, aut bonitatis supremae, sed sub ratione propriissima Deitatis*, qui constitue sa vie intime.

Si l'on objecte que le théologien ne peut pourtant pas dire ici-bas ce qu'est Dieu, *quid sit Deus*, il faut répondre avec saint Thomas (Ia, q. 1, a. 7, ad 1m) que le théologien ne voit pas ce qu'est Dieu, mais il connaît imparfaitement ce qu'est Dieu par ce qu'il nous a révélé obscurément de sa vie intime, dans le mystère de la Trinité, et en tant qu'il est, non seulement auteur de la nature, mais *auteur de la grâce*, qui est une participation de la *Déité*. Nous entrons ici dans un ordre supérieur et proprement divin, celui du règne de Dieu, de Dieu conçu, non seulement comme auteur des natures créées (humaine, angélique), mais comme *Père*, auteur de la grâce.

On voit par là l'élévation de la théologie, bien qu'elle reste inférieure à la foi, dont elle procède

ici-bas, et aux dons d'intelligence et de sagesse qui nous font pénétrer et goûter les principes de foi, que la théologie analyse conceptuellement et d'où elle déduit ses conclusions.

Elle dépasse considérablement la plus haute métaphysique. Celle-ci considère d'abord les créatures et ne connaît Dieu que par le reflet de ses perfections dans ce miroir créé, par les perfections qui sont *analogiquement et évidemment*[1] communes au Créateur et à ses œuvres ; l'être, l'unité, la vérité, la bonté, l'intelligence, l'amour, etc. Au contraire, la *théologie considère d'abord Dieu* et selon ce qu'il y a de plus intime en lui, *selon sa Déité*, en l'éminence de laquelle *s'identifient* toutes les perfections qui lui sont analogiquement communes avec les créatures ; elle considère dès lors ces attributs comme autant d'expressions de sa vie intime[2], qui est surtout manifestée par la révélation du mystère de la Trinité, dont dépendent ceux de l'Incarnation du Verbe et de la Mission du Saint-Esprit sanctificateur. Il y a ainsi une immense différence entre connaître Dieu seulement du dehors et connaître même obscurément « les profondeurs *de Dieu* », comme dit saint Paul[3], tout comme il y a une grande différence entre connaître un homme du dehors et connaître les secrets de son cœur.

Il suit de là que *la Déité* ou vie intime de Dieu,

1. Il y a d'autres analogies qui ne sont pas naturellement évidentes, comme celles de la paternité, de la filiation, de la spiration, dont Dieu pourra se servir pour révéler le secret de sa vie intime, le mystère de la Trinité. La métaphysique ne les connaît pas.

2. Elle traite ainsi de la Providence, non seulement dans l'ordre naturel, mais dans celui de la grâce, et par suite elle parle « ex professo » de la Prédestination.

3. I Cor., II, 10.

qui est l'objet propre de l'intelligence divine, est inaccessible à toute intelligence créée et créable, elle constitue manifestement *un ordre essentiellement surnaturel de* connaissance, et *aucun* des mystères de cet ordre ne peut être naturellement connu, ni démontré, même après la révélation.

Cajetan insiste même tellement sur ce point (I^a, q. 12, a. 1) qu'il paraît nier en nous le *désir naturel*, même conditionnel et inefficace, de voir Dieu immédiatement. En tout cas, il n'admet certainement pas qu'on puisse démontrer positivement par la seule raison la possibilité de la vie éternelle, ni celle de la grâce sanctifiante ou de la lumière de gloire nécessaire à la vision béatifique. Tout cela est d'une sphère qui dépasse la démonstration rationnelle, c'est d'un ordre incomparablement plus élevé, celui de l'objet formel de l'intelligence divine, supérieur à l'objet propre de toute intelligence créée et créable. (Cf. in I^{am}, q. 12, a. 4.)



LA DÉITÉ ET LES ATTRIBUTS DIVINS

Les théologiens ont souvent discuté sur la nature de la distinction qui existe entre la nature divine et les attributs divins. Des nominalistes ont voulu n'y voir qu'une distinction verbale, comme entre Tullius et Cicéron ; il s'ensuivrait alors que justice divine et miséricorde seraient synonymes et qu'on pourrait employer indifféremment l'une ou l'autre de ces expressions, dire par exemple que Dieu punit par miséricorde et pardonne par justice, ce qui est insoutenable. Duns Scot, on le sait, soutint, au

contraire, qu'il y a entre la nature divine et les attributs et aussi entre ces derniers une *distinction*, non seulement virtuelle, mais *formelle-actuelle*. A cela la grande majorité des théologiens, en admettant la distinction virtuelle, répond : une distinction formelle-actuelle serait *antérieure à la considération de notre esprit*, elle serait donc une *distinction réelle*, contraire à la simplicité divine, car il n'y a en Dieu de distinction réelle qu'entre les personnes divines à raison de leur opposition de relation, en vertu du principe nettement exprimé par le Concile de Florence : « In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio. » (Denzinger, nº 703.)

Sur ce point, comme sur le précédent, Cajetan porte sa précision habituelle, montre fort justement comment il faut entendre saint Thomas. Le Docteur commun avait écrit, Iª, q. 13, a. 5 :

« Cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, significamus aliquam *perfectionem distinctam* ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare *aliquid distinctum* ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam : non autem cum dicitur de Deo, sed *relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem*. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen *sapiens* de Deo et de homine *dicitur*. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. »

Duns Scot ne s'estime pas satisfait par cette manière de voir et veut établir qu'il y a entre les attributs divins une distinction formelle-actuelle, c'est-à-dire une *distinction actuelle*, non de réalités,

mais de formalités ; autrement, selon lui, on pourrait dire : Dieu punit par miséricorde et pardonne par justice. Ce serait l'universelle confusion.

Cajetan, in Iᵃᵐ, q. 13, a. 5, nᵒˢ VII-XVI, répond : les attributs dont le concept formel n'implique pas d'imperfection *sont formellement en Dieu* (plus que virtuellement), mais ils n'y sont *pas formellement distincts* ; ils s'identifient sans se détruire dans l'éminence de la raison formelle *de Déité*. Ils y *sont* formellement, mais leur *distinction* n'est que virtuelle.

Voici exactement ses paroles, ibid., nº VII :

« *Formaliter* potest imaginari dupliciter. *Primo*, si fingamus quod propria ratio formalis *sapientiae* et propria ratio *justitiae* sint una ratio formalis, *ita quod illa una ratio non sit tertia ratio*, sed sit tantum propria sapientiae et justitiae ratio. Et hujusmodi identitas est simpliciter impossibilis, implicans duo contradictoria... (Unde) si sint una ratio, ergo sunt una *tertia ratio :* eo quod una secundum se non est altera. *Secundo* potest intelligi, si fingamus rationem *sapientiae* et rationem *justitiae* eminenter claudi *in una ratione formali superioris ordinis* et identificari formaliter. Et haec identitas est non solum possibilis, sed de facto omnium perfectionum in Deo. Non est enim putandum rationem formalem *propriam* sapientiae esse in Deo : sed, ut in littera habetur, ratio sapientiae in Deo, non sapientiae *propria* est, sed est *propria superioris*, puta *Deitatis*, et communis, eminentia formali, justitiae, bonitati, potentiae, etc. Sicut enim *res* quae est sapientia et *res* quae est justitia in creaturis, elevantur *in unam rem* superioris ordinis, scilicet Deitatem, et ideo sunt una res in Deo : ita *ratio formalis* sapientiae et *ratio formalis* justitiae elevantur *in unam rationem formalem* superioris ordinis scilicet rationem propriam Deitatis, et sunt una numero ratio formalis, *non tantum eminenter* utramque rationem continens,

virtualiter, ut ratio lucis continet rationem caloris, *sed formaliter*, ut ratio lucis continet rationem virtutis calefactivae[1]. Unde subtilissime divinum sancti Thomae ingenium... intulit: Ergo alia est ratio sapientiae in Deo et alia sapientiae in creaturis ; ac per hoc, nomen commune *non* dicitur de eis *secundum unam rationem...* »

Cajetan a expliqué dans son traité de *Analogia nominum*, c. VI, que la notion analogique qui convient à Dieu et aux créatures exprime une perfection qui n'est pas *simpliciter eadem* en Dieu et en nous, *mais proportionaliter eadem.* Ainsi la sagesse de Dieu est cause des choses, la nôtre est mesurée par les choses. Et si en nous la sagesse pratique est formellement ordinatrice (ordinativa), en Dieu elle est quelque chose qui contient éminemment cette ordination active, *aliquid eminenter praehabens in se esse ordinativum.* (Cajetan, ibid. in I^am^, q. 13, a. 5, nº VII).

***

Bien des corollaires dérivent de cette doctrine ; ils ont été souvent signalés par Cajetan[2]. Nous n'en rappellerons ici qu'un seul, qui est particulièrement important ; il est relatif à l'infaillibilité des décrets

1. D'où l'expression *formaliter eminenter*, quand on dit la Déité contient *formaliter eminenter* les perfections absolues comme l'intelligence, et *virtualiter eminenter* les perfections mixtes comme la rationabilité. Nous dirions par manière d'exemple : la lumière blanche contient *formellement* la vertu de produire les sept couleurs de l'arc-en-ciel ; tandis qu'elle ne contient que *virtuellement* ces sept couleurs elles-mêmes.

2. On déduit de là que *la Déité*, telle qu'elle est en soi, contient les attributs divins *actu explicite*, en ce sens que, si on la *voyait*, on n'aurait pas besoin de les déduire, on les verrait actuellement et explicitement en elle. Au contraire, la *nature divine*, humainement conçue comme l'*Être subsistant*, ne contient les attributs qu'*actu implicite* ; il faut les déduire progressivement.

providentiels, soit positifs, soit permissifs, et à la prédestination.

Mais, contrairement à son habitude, Cajetan n'a pas été très heureux dans la formulation de ce corollaire, et à cause de cela il s'est attiré la critique de Sylvestre de Ferrare et de plusieurs autres thomistes.

In I^am^, q. 22, a. 4, nº VIII, après avoir reconnu que généralement les docteurs disent que ce qui est prévu et voulu par Dieu est inévitable, Cajetan a écrit :

« Ego tamen, non ut opponam me contra torrentem, *nec asserendo*, sed stante semper captivitate intellectus in obsequium Christi, *suspicor* quod, quemadmodum *esse provisum* nec contingentiam nec necessitatem ponit in eventu proviso, ut in littera dicitur, eo quia Deus est causa superexcedens, *eminenter praehabens necessaria et contingentia...* ; ita, elevando altius mentis oculos, ipse Deus, ex sua altiori quam cogitare possumus excellentia, sic rebus eventibusque provideat, ut *esse provisum ab eo* sequatur *aliquid altius* quam evitabilitas vel inevitabilitas. Et si sic est, quiescet intellectus, non evidentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessibili veritatis occultae. »

Ici, Cajetan, comme certains virtuoses, paraît avoir forcé la note et déplacé un peu l'accent ; aussi sa manière de s'exprimer ici n'est généralement pas admise par les autres thomistes[1].

1. Cf. FERRARIENSEM, *in III C. Gentes*, c. 94, circa finem : » Non approbo responsionem illam... Nam cum evitabile et non evitabile contradictorie opponantur..., oportet *de re provisa* alterum illorum dici, scilicet aut quod evitabilis sit, aut quod non sit evitabilis, et sic remanet eadem difficultas, quia videtur sequi incertitudo divinae providentiae, si ponatur quod sit *evitabilis* ; necessitas autem omnium, si ponatur quod sit *inevitabilis* ; ideo responsio quae sumitur ex s. Thoma hoc loco convenientior est et melius satisfacit...

» Quia divina providentia est efficacissima, non stant simul

Il faut maintenir que les faits contingents prévus par Dieu arrivent *infailliblement* bien qu'ils restent *contingents* à raison de leur rapport avec leur cause prochaine qui n'est pas déterminée *ad unum*, et de leur rapport aussi avec la motion divine qui ne détruit pas la contingence, ni la liberté, mais au contraire actualise en nous la liberté, en produisant en nous et avec nous jusqu'au *mode libre* de nos actes, leur *indifférence dominatrice* à l'égard du bien particulier voulu. Et cela Cajetan ne le met pas en doute, il l'a dit plusieurs fois et même dans le commentaire dont nous parlons. Mais la formulation de certaines parties du texte que nous venons de rapporter n'est pas très heureuse. Il s'exprime mieux dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, ch. IX.

Ce qui très certainement dérive de la doctrine qu'il invoque sur l'éminence de Déité et ce qu'il admet ailleurs[1] avec tous les thomistes, c'est ceci :

Il y a ici deux principes, dont chacun pris en

quod aliquid sit provisum et non *eveniat, modo quo est provisum.* » Ferrariensis maintient ici la manière commune de s'exprimer : les faits contingents arrivent *infailliblement*, selon une nécessité conditionnelle, et de façon pourtant *contingente*, car ils procèdent d'une cause prochaine non déterminée *ad unum*, et la motion infaillible de Dieu, commc ses décrets, sauvegarde le mode de contingence, et l'*actualise* même *fortiter et suaviter*.

Ici, en effet, Cajetan ne paraît pas s'être très heureusement exprimé. Il pourra dire, au contraire, très justement, comme nous allons le voir, in Iam, q. 39, a. 1, n° VII : « Est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta nec pure respectiva, *non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis*, sed *eminentissime ac formaliter continens* et quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit. » En effet, tandis que l'événement contingent est soit évitable, soit inévitable, Dieu le Père peut communiquer sa nature, mais non pas sa relation de paternité. L'éminence de la Déité contient formellement éminemment ce qui est communicable et ce qui ne l'est pas.

1. Cf. in Iam, q. 20, a. 3 et 4 ; q. 23, a. 5, n° VII sq. et XIII-XVIII.

soi est absolument certain, mais dont *l'intime conciliation dans l'éminence de la Déité* est inaccessible à toute intelligence créée, angélique ou humaine, tant qu'elle n'a pas reçu la vision béatifique. Quels sont ces deux principes?

D'une part, « *comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu* ». C'est la formule même du principe de prédilection, telle qu'on le trouve chez saint Thomas[1]. En ce sens, Jésus a dit : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jean, XV, 5), dans l'ordre du salut ; et, en parlant des élus, il a ajouté : « Personne ne pourra les ravir de la main de mon Père » (Jean, X, 29). Saint Paul a dit aussi : « Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu » (I Cor., IV, 7). Quelle leçon plus profonde d'humilité?

D'autre part, *Dieu ne commande jamais l'impossible* et par amour il rend *réellement possible à tous, l'accomplissement de ses préceptes*, et ils ne sont privés de la dernière grâce surtout aux mourants, que s'ils la refusent par résistance au dernier appel, comme il arriva au mauvais larron.

Comme le dit saint Prosper, en des paroles redites par un Concile du IXe siècle[2] : « Si certains sont sauvés, c'est par le don du Sauveur ; si d'autres se perdent, c'est par leur faute. » C'est une formule qui réunit les deux aspects du mystère, et les deux principes que nous venons de rappeler.

1. Cf. Ia, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dci sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio *melius*, si Dcus non vellet uni *majus bonum* quam aiteri ». — Ibid., a. 4 : « Ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. »

2. Cf. Concile dc Quiersy, 853 (*Denzinger*, n° 318) : « Quod quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum ».

Chacun d'eux pris à part est certain, autant celui de prédilection, que celui du salut possible à tous. Mais comment ces deux principes si incontestables se concilient-ils intimement ? Nulle intelligence créée ne peut voir leur intime conciliation, avant d'avoir la vision béatifique. Ce serait voir, en effet, *comment se concilient dans l'éminence de la Déité* l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté[1].

C'est là, croyons-nous, ce que voulait surtout dire Cajetan en ce grand problème : pour voir l'intime conciliation des principes dont nous venons de parler, il faudrait voir l'essence divine. Plus ces deux principes à concilier deviennent certains pour nous, plus, par contraste, apparaît *obscure*, d'une obscurité translumineuse, l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu, en laquelle ils s'unissent, et où Cajetan aime à se reposer.

La Déité ainsi conçue correspond à ce que les mystiques ont appelé la grande ténèbre, ou à « la lumière inaccessible où Dieu habite[2] », lumière éclatante qui nous paraît ténèbre à cause de la faiblesse des yeux de notre esprit, comme le soleil paraît obscur à l'oiseau de nuit.

Nous reviendrons sur ce point, ch. VI, à propos du problème du mal.

Ici, la théologie rejoint en quelque sorte la mystique. Et il y a là quelque chose de très important

1. Et même les bienheureux, qui voient la Déité et comment se concilient intimement en elle ces trois perfections, ne peuvent voir la raison du bon plaisir souverainement libre, qui fait que Dieu relève toujours certains pécheurs jusqu'à la fin, tandis qu'il ne relève pas toujours certains autres. Il y a là, dit saint Thomas, I^a, q. 23, a. 5, ad 3, un « simplex velle », que Cajetan explique comme tous les thomistes, in I^{am}, q. 23, a. 5, nº XIII, sqq.

2. Tim. VI, 16.

pour se faire une juste idée du mystère de la Sainte Trinité. Cajetan l'a très bien vu.



LA DÉITÉ ET LES PERSONNES DIVINES

Il y a eu ici entre les théologiens une controverse toute semblable à celle relative à la distinction des attributs divins et de la nature divine. La grande majorité des théologiens admet, dans ces deux cas, une *distinction virtuelle mineure*, de telle sorte que la nature divine, telle que nous la concevons, contient *actu-implicite* les attributs et les relations subsistantes, constitutives des personnes divines, relations de paternité, de filiation, de spiration passive.

Duns Scot, on le sait, a soutenu ici aussi qu'il y a une distinction actuelle-formelle entre l'essence divine et les trois personnes. A quoi les thomistes répondent généralement : cette distinction, qui est plus que virtuelle, mais actuelle-formelle, doit exister *avant la considération de notre esprit*, et donc elle est *réelle* ; comment dès lors éviter la condamnation du Concile de Reims portée contre Gilbert de la Porrée (Denzinger, *Enchiridion*, nº 389-391) et renouvelée par le IVe Concile du Latran (Denz., 431)?

Cajetan, dans la réponse très profonde qu'il fait ici à Duns Scot, apporte une grande lumière ; c'est certainement une des plus belles pages de toutes ses œuvres. On la trouve in I^{am}, q. 39, a. 1. Il s'agit de maintenir le sens vrai de ces propositions révélées : Le Père *est* Dieu, le Fils *est* Dieu, le Saint-Esprit *est* Dieu, mais le Père *n'est pas* le Fils et ni l'un ni l'autre *n'est* l'Esprit-Saint.

Le verbe *être*, ici, comme en toute proposition affirmative, exprime l'identité réelle du sujet et de l'attribut ; et la négation *n'est pas* exprime la distinction réelle des personnes divines entre elles.

Cajetan montre admirablement que si la nature divine, telle que nous la concevons imparfaitement, contient *actu implicite* les attributs et les relations divines, la *Déité telle qu'elle est en soi* et vue des bienheureux, les contient *actu explicite* dans une raison formelle unique absolument éminente.

Voici ce texte d'une incomparable élévation et fermeté, in Iam, q. 39, a. 1, nº VII :

« Relatio, seu persona, non differt re, sed ratione tantum, ab essentia divina...

« Ad evidentiam horum, scito quod *sicut in Deo*, secundum rem sive in ordine reali, *est una res* non pure absoluta, nec pure respectiva, nec mixta aut composita aut resultans ex utraque ; sed eminentissime et formaliter habens quod est respectivi (imo multarum rerum respectivarum) et quod est absoluti ; *ita in ordine formali seu rationum formalium, secundum se*, non quoad nos loquendo, *est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta, nec pure respectiva*, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis ; sed *eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est et quidquid trinitas respectiva exigit*. Oportet autem sic esse, quia oportet cuilibet simplicissimae rei secundum se maxime uni, respondere unam adaequatam rationem formalem : alioquin non esset per se primo unum intelligibile a quovis intellectu. — Et confirmatur : quia Verbum Dei unicum tantum est. Constat autem verbum, si perfectum est, adaequare id cujus est.

« Fallimur autem, ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi *priorem re divina* imaginamur ; et consequenter illam sub altero membro

oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc... Et propterea... absolutum et relativum ad unam rem et rationem formalem divinam elevantur. (Id est : sunt formaliter eminenter in Deo.)

« Unde ad primam objectionem Scoti (scil., si esset res unius rationis, vel esset tantum communicabilis, vel tantum incommunicabilis)... negatur assumpta conditionalis. Ex hoc enim quod est unius rationis *in se*, non sequitur, *ergo tantum communicabilis, vel tantum incommunicabilis* : sed stat quod sit et communicabilis et incommunicabilis et hoc propter *infinitatem* illius rationis formalis. »

Tout ceci se réduit à l'intelligence profonde de cette vérité si simple : Pater *est* Deus. Le Père *est* Dieu, également le Fils *est* Dieu et le Saint-Esprit *est* Dieu ; en ces propositions affirmatives, le verbe *est* exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat ; tandis que, lorsqu'il est dit : le Père *n'est pas* le Fils, on affirme leur distinction réelle.

Ce que nous venons de lire chez Cajetan, sous une forme qui fait penser au gothique flamboyant du XVe siècle, avait été dit sous une forme plus simple par saint Thomas, notamment en deux endroits de la *Somme théologique*, Ia, q. 28, a. 2, ad 3 in fine :

« Quia *divinae essentiae perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit ;* non sequitur, si nomen relativum... non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum ; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra ostensum est, q. 4, a. 2. » Item Ia, q. 27, a. 2, ad 3, in fine : « *In ipsa perfectione divini esse* continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quaecumque ad ejus perfectionem pertinent. »

Cet enseignement de saint Thomas, admirablement mis en relief par Cajetan, sous la pression des objections de Scot, a été maintenu par tous les thomistes. Ils s'accordent à dire contre *la distinction formelle-actuelle* de Scot ce qui se lit, par exemple chez Billuart (*Cursus Theol., de Trinitate*, diss. II, a. 3 : de identitate et distinctione relationum ab essentia :

« *Sic non salvaretur in Deo ratio actus purissimi, simplicissimi et infiniti*... Quia, in hac hypothesi (distinctionis formalis – actualis), divina essentia conciperetur cum fundamento in re *in potentia* ad relationes et actuabilis per illas ut per aliquid extraneum..., sicut animalitas concipitur in potentia ad rationabilitatem, actuabilis per illam ut per aliquid extraneum. »

La conception que Cajetan nous propose de *l'éminence de la Déité*, contenant *formaliter eminenter* les attributs divins et les relations divines, sauvegarde au contraire pleinement la simplicité et l'infinité de Dieu acte pur, qui ne peut être conçu comme ultérieurement déterminable ou actualisable[1],

1. On sait d'ailleurs comment Cajetan conçoit la *personnalité*. Il remarque avec saint Thomas, in IIIam, q. 4, a. 2, nº VIII, que *la personne est un sujet premier d'attribution* (suppositum) doué d'intelligence, auquel on attribue la nature intellectuelle, l'existence, les opérations. Il en conclut que *la personnalité* est *ce par quoi* précisément la personne est constituée comme *sujet premier d'attribution* de tout ce qui lui convient, « *id quo* aliquid *est quod* per se separatim existit et operatur ». Or, cela ne peut être aucune des parties qui lui sont attribuées, ni la nature, ni l'existence, mais c'est (à leur jonction, comme un point est à la jonction de deux lignes) *ce par quoi* la nature intellectuelle devient immédiatement *capable d'exister*, en Pierre ou Paul, en moi, en toi. C'est là le sens métaphysique de ces pronoms personnels que tout le monde emploie. *Ce qui existe*, ce n'est pas la nature, *c'est le sujet* auquel cette nature est attribuée comme partie essentielle.
Nous avons montré ailleurs le bien fondé de cette conception : (*Le Sauveur*, pp. 92-116. Cf. *La personnalité : ce qu'elle est formellement*). Si subtile qu'elle paraisse à certains, c'est une simple

Dans le grand texte de Cajetan que nous venons de citer, quelques-uns s'étonneront, peut-être, de cette proposition qui rappelle Denys : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens et super unum*, etc. »

Cela veut dire, comme il est expliqué au même endroit, que *la raison formelle de Déité* est supérieure à toutes les raisons formelles qu'elle contient *formellement éminemment*. L'agnosticisme découlerait de là si elle les contenait seulement *virtualiter eminenter*, comme elle contient les perfections mixtes (comme on dit par métaphore : Dieu est irrité). Mais elle les contient *formellement* dans son éminence. La Déité est ainsi supérieure à l'être, à l'unité, à la bonté, à la sagesse, à l'amour, à la miséricorde, à la justice. Mais celles-ci sont pourtant *formellement* en elle (plus que les sept couleurs dans la lumière blanche). Tandis que la blancheur n'est pas bleue la Déité est vraie, une, bonne, intelligente, etc. Bien plus, ces perfections ne peuvent *exister à l'état pur* que dans la Déité. L'être pur à l'état d'acte pur ne peut se trouver que dans la Déité, et là s'identifie avec toutes les autres perfections absolues : unité, bonté, sagesse, amour, miséricorde, justice. L'être pur doit être, non seulement intelligible, mais actuellement connu et identique à l'intellection sub-

explication de ce qui est contenu dans la notion de personne qu'a le sens commun. De plus, on ne peut identifier, comme l'a voulu le P. Billot, la personnalité créée avec l'existence créée ; cela conduirait à nier la distinction réelle de l'essence créée et de l'existence. En effet, comme l'essence humaine *n'est pas* son existence, de même la *personne de Pierre* (et même la personnalité de Pierre) *n'est pas* son existence, qui est en elle un prédicat contingent. C'est en cela que Pierre diffère de Dieu : *Solus Deus est suum esse*. La personne de Pierre (qui contient formellement sa personnalité) est seulement *quid capax existendi*.

sistante. Et si, dans cette identification, ces perfections absolues *ne sont pas détruites*, c'est qu'elles exigent cette identification et que celle-ci se fait dans une raison formelle *supérieure*. Si en effet la miséricorde s'identifiait à la justice, non pas dans la perfection supérieure de *Déité*, mais dans la perfection même de *justice*, elle se détruirait. Pour que ces perfections absolues soient sauvegardées dans cette identification, pour qu'elles y soient encore *formellement* (et non pas seulement virtuellement, comme les sept couleurs dans la blancheur), il faut que cette identification se fasse dans une *éminence*, en celle de la *Déité*. C'est le sens profond de l'expression restée classique : « perfectiones simpliciter simplices sunt *formaliter eminenter* in Deo, *et non solum virtualiter* ut in eo sunt perfectiones mixtae. »

Tout cela évidemment suppose que l'être est, non pas univoque, comme l'a dit Duns Scot, mais analogue.

Le sens exact de la parole : *Deitas est super ens* apparaît encore par ce qui nous reste à dire sur l'essence même de la grâce sanctifiante.

***

LA DÉITÉ ET L'ESSENCE DE LA GRACE

La Déité dont nous venons de parler n'est pas participable dans l'ordre naturel si parfait qu'on le suppose, la nature de l'ange le plus élevé ne peut être une participation de la Déité. Cette participation ne peut se trouver que dans la grâce sanctifiante, « *qua efficimur consortes divinae naturae* », car seule la grâce est un principe radical *d'opérations* *strictement divines* : elle nous dispose à voir Dieu immédiatement comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime.

C'est ce qui fait dire à saint Thomas : « *bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi*[1] ». Le moindre degré de grâce sanctifiante vaut plus que toutes les natures de l'univers prises ensemble, y compris toutes les natures angéliques. C'est le sens profond du « omnia propter electos » et du « beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum ». La Déité n'est participable que par grâce.

Au contraire, toutes les perfections absolues, qui se trouvent dans l'éminence de la Déité, peuvent être *naturellement* participées par les créatures. La pierre participe à l'*être*, la plante à la *vie*, l'animal à la *connaissance* ; l'homme et l'ange participent naturellement à l'*intelligence*, à la *sagesse*, à l'*amour*, à la *miséricorde*, à la *justice*, etc. Mais aucune nature créée ou créable ne peut *naturellement* participer à la *Déité* ou à la vie intime de Dieu, aucune nature créée ne peut être le principe radical d'opérations strictement divines.

Seule la grâce sanctifiante est une participation réelle, physique et formelle de la nature divine comme telle, ou de la Déité, c'est-à-dire de la vie intime de Dieu, car elle nous dispose à le voir comme Il se voit, à l'aimer comme Il s'aime ; elle nous dispose positivement et radicalement à des opérations essentiellement surnaturelles, strictement divines, qui auront le même objet formel que l'intellection incréée et que l'amour incréé.

La grâce sanctifiante n'est pas seulement une

1. Ia IIae, q. 113, a. 9, ad 2.

participation à la nature divine, en tant qu'*être*, ou en tant qu'*intellectuelle*, mais en tant que *divine*, participation à la Déité ou à la vie intime du Très-Haut.

Cela, Cajetan devait être amené à le mettre en lumière par tout ce que nous avons vu de lui sur la Déité. De fait, il n'y a pas manqué en défendant, contre Scot, la *surnaturalité essentielle* de la grâce sanctifiante ou habituelle.

A ce sujet, un des textes principaux de Cajetan se trouve in Iam, q. 12, a. 5, nos IX, XI, XII.

On sait que Duns Scot [1] a soutenu que, si Dieu l'avait voulu, la vision béatifique de l'essence divine serait en nous et dans l'ange, non pas le fruit d'une grâce surnaturelle, mais une perfection naturelle. On ne voit plus dès lors que la *grâce* et la lumière de gloire soient *un don essentiellement surnaturel*, puisque l'une et l'autre pourraient être un *don naturel*. N'est-ce pas détruire la notion même de la grâce, l'essence de ce don gratuit? La grâce ne serait plus essentiellement gratuite ; elle pourrait être la nature même ou une propriété naturelle de l'homme ou de l'ange.

De ce point de vue, Scot a soutenu que l'homme et l'ange n'ont pas nécessairement besoin d'un don essentiellement surnaturel pour voir Dieu immédiatement. Il se pourrait, dit-il, qu'il suffise d'un don naturel surnaturellement accordé, comme la vue naturelle fut surnaturellement donnée par miracle à l'aveugle-né.

Cajetan, in Iam, q. 12, a. 4 et 5, montre au contraire, à la suite de saint Thomas, que *nulle intel-*

1. Cf. SCOTUM, in *III Sent.*, dist. XIV, q. 1, et in IV, dist. XLIV, q. 11.

ligence créée, ni créable, ne peut, par ses forces naturelles, *atteindre, même confusément, l'objet propre et formel de l'intelligence divine*, qui est l'essence divine immédiatement connue. S'il en était autrement, une intelligence créée serait de même nature que Dieu, elle serait une participation formelle de la Déité. Comme toute intelligence est spécifiée par son objet formel, ce serait la confusion panthéistique de la nature divine et de la nature créée. A la même conséquence conduirait aussi *l'univocité de l'être*, admise par Scot [1], car l'être univoque devrait être diversifié, comme un genre, *par des différences* qui lui seraient *extrinsèques*, qui seraient en dehors de l'être, comme la rationabilité est extrinsèque à l'animalité ; or, rien n'est en dehors de l'être ; ses différentes modalités sont en lui *actu implicite* et il est contenu en elles, car ces modalités sont encore de l'être [2].

1. Cf. SCOTUM, in *I Sent.*, dist. III, q. 1 et 3, et dist. VIII, q. 3.

2. Tandis que la rationalité n'est pas de l'animalité, la substantialité, la vitalité, l'animalité, etc., sont encore de l'être. L'être n'est donc pas univoque, mais analogue, selon une similitude de proportions. Cf. Cajetan in Iam, q. 13, a. 5 ; voir aussi son Commentaire sur le *De Ente et Essentia*, q. 3, et son Traité *de Analogia nominum*, c. VI ; il y critique longuement les arguments de Scot contre l'analogie et en faveur de l'univocité de l'être. On voit par ces arguments qu'il s'agit d'une univocité, non seulement logique, mais métaphysique, qui mérite les critiques qu'en ont généralement faites les thomistes, Capreolus, Cajetan, Jean de Saint-Thomas, etc. Nous avons examiné ce point ailleurs : cf. *Dieu*, pp. 568 ss., et 547.

L'Église, du reste, n'a jamais parlé d'univocité, mais d'analogie entre Dieu et la créature. Elle a même dit, au IVe Concile du Latran (*Denzinger*, 432) : « *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda* ».

Le Concile du Vatican dit aussi (*Denzinger*, 1796) : « Ratio fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam

Aussi Cajetan, au sujet de la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et de la lumière de gloire, conclut-il, in Iam, q. 12, a. 5, nos XI et XII:

« Proportio inter lumen gloriae et divinam essentiam, non in esse naturae, sed in esse intelligibili, *est proportio proprii connaturalis ad naturam a qua fluit.* Quod sic ex dictis probatur. Lumen gloriae nihil aliud est quam *vis*, ut propria dispositio, *unitiva divinae essentiae* ut formae intelligibilis, atque factiva visionis divinae : ad haec enim duo lumen gloriae poni, patet ex dictis. Sed *habere divinam essentiam ut formam intelligibilem*, et *similiter videre Deum soli Deo est connaturale.* Ergo lumen gloriae soli divinae naturae connaturale est. Et hinc sequitur *divinam essentiam et lumen gloriae esse ejusdem ordinis*, eo modo quo dispositio ultima et forma sunt ejusdem ordinis, scilicet quoad connaturalitatem... Et propterea in littera dicitur quod *lumen gloriae non potest esse connaturale alicui, nisi illa res transferretur in divinam naturam* (ce qui serait la confusion panthéistique de la nature divine avec une nature créée).

« Ex his autem patet *falsitas opinionis Scoti* in I quaest. prol. Primi Sententiarum, volentis quod *naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas.* Lumen siquidem gloriae et caritas et dona Spiritus sancti, et si qua sunt hujusmodi, omnia sunt *supernaturalia entia*, non solum quia *a solo agente supernaturali* causari possunt, sed quia NULLI CREATURAE FACTAE AUT FACTIBILI CONNATURALIA ESSE POSSUNT ; propter quod dicuntur entia SUPERNATURALIS IMO DIVINI ORDINIS. »

Il s'agit de la définition même du surnaturel, et de la distinction de la *surnaturalité essentielle* de la grâce sanctifiante et de la surnaturalité *du miracle.* La grâce est surnaturelle par son essence même, et

assequitur, *tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia*, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo. »

ne peut être naturellement connue, *quia verum et ens convertuntur* ; tandis que le miracle n'est surnaturel que par le mode de sa production, et est par suite naturellement connaissable. La résurrection d'un mort lui rend surnaturellement la vie naturelle.

Aussi Cajetan ajoute, *ibidem*, nº IX, pour répondre à une des objections de Scot, qui tend à confondre ces deux formes du surnaturel :

« Unde patet quod non est simile *de caeco illuminato* et *de intellecto illuminato* (lumine gloriae) : quia ibi vis data est *naturalis*, licet *supernaturaliter data ;* hic vero vis data est et *supernaturaliter data* et *est supernaturalis.* »

Il y a une immense distance entre la surnaturalité essentielle de la grâce et de la lumière de gloire, et la surnaturalité du miracle, par exemple, de la guérison de l'aveugle-né. Cette guérison miraculeuse lui rend *surnaturellement* la vue *naturelle*, tandis que la grâce et la lumière gloire sont une *vie essentiellement surnaturelle, vita nova.* Il ne s'agit de rien moins que de l'essence même de la vie éternelle : « Gratia Dei vita æterna », Rom., VI, 23.

Cajetan parle ici très fermement, car il est convaincu que plusieurs thèses capitales de Duns Scot, en particulier celle de l'univocité de l'être et celle de la distinction, non nécessaire, mais contingente, entre la nature et la grâce, ruineraient, si elles étaient vraies, les principes formulés par saint Thomas. Aussi Cajetan a-t-il écrit, dans la préface de son Commentaire de la Ia Pars de la *Somme théologique* (cf. édition léonine, p. XX) :

« Theologi complures, neque adeo contemnendi,

magnum sibi nomen ingenii ac doctrinae facturos hinc se esse putaverunt, si, veluti munitissimas arces fortissimi duces solent, ita illi partem hanc primam suis machinationibus oppugnarent. *Joannes vero Scotus egregia praeter ceteros in hac re laboravit subtilitate et copia, quippe qui singula prope hujus partis verba labefactare contendat.* »

Bien plus, Cajetan est persuadé que la thèse de Scot sur la non-nécessité absolue de la lumière de gloire pour la vision béatifique ne peut plus se soutenir après le Concile de Vienne. Aussi a-t-il écrit in I^am^, q. 12, a. 5, nº IX :

« Et bene adverte quod Scotus, cum sequacibus, non potest amplius in hac materia sustineri : quoniam in Clementina *Ad nostrum, de Haereticis*, expresse erroris damnantur dicentes quod *anima non indiget lumine gloriae elevante ipsam ad videndum Deum.* Ubi cernis Ecclesiam, amplexam sancti Thomae doctrinam, determinasse *non solum indigentiam luminis, sed causam ; scilicet, ut elevetur anima ad talem visionem*, ut in littera dicitur[1]. »

1. Au Concile de Vienne (*Denzinger*, nº 475) fut condamnée cette erreur des Béguards : « *Quod anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum* ».
Le Concile du Vatican (*Denzinger*, nº 1795) dit aussi : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae consensus tenuit et tenet, *duplicem esse ordinem cognitionis*, non solum *principio*, sed *objecto etiam distinctum* : principio quidem, quia in altero *naturali ratione*, in altero *fide divina* cognoscimus ; *objecto* autem, quia *praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest*, credenda proponuntur nobis *mysteria in Deo abscondita*, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... *Divina enim mysteria* SUAPTE NATURA *intellectum creatum sic excedunt*, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant... » Ces termes montrent qu'il s'agit d'une distinction d'ordres, qui est, *non pas contingente*, ou fondée sur le bon plaisir de Dieu, *mais nécessaire* ou fondée sur la transcendance de l'essence divine, objet propre de l'intelligence divine et par suite inaccessible aux forces naturelles de toute intelligence créée et créable.

L'enseignement de Cajetan, défendant ainsi saint Thomas, est suivi par tous les thomistes[1].

On voit que Cajetan porte un jugement sévère sur le volontarisme de Scot, qui fait dépendre de la liberté divine la distinction de nature et de grâce, qui devient ainsi une distinction non nécessaire, mais contingente.

* * *

Il n'est pas moins sévère contre ce même volontarisme qui a porté Scot à soutenir ces propositions : « nullus actus est malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum[2] ». « Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex praecepto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret praeceptum, non essent mala[3] ». Autrement, selon Scot, la volonté divine serait déterminée par autre chose qu'elle.

Cajetan répond in I^am^ II^ae^, q. 100, a. 8, Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia, nº III :

1. Cf. par ex. GONET, *Clypeus thomist., de Gratia*, disp. II, a. 3 : *An gratia habitualis sit entitative supernaturalis* : « Sententia Scoti communiter rejicitur ; tum quia non distinguit inter *supernaturale intrinsece*, sive quoad entitatem, *et extrinsece*, sive quoad modum, contra communem theologorum consensum, admittentium etiam supernaturalia intrinsece et entitative ; imo et contra fidem, eadem etiam adstruentem... »
2. Cf. SCOTUM, *Opera omnia juxta editionem Wadingi*, édition Vivès, Paris, 1894, in IV Sent., d. 26, q. unica ; vol. 19, p. 148, b.
3. *Ibid.*, in IV Sent., d. 50, q. 2, editio Vivès, vol. 21, p. 537, a. Scot dit aussi, in IV Sent., *Reportata parisiensia*, d. 28, q. unica (édit. Vivès, vol. 24, p. 377, b) : « Nullus actus est bonus in genere ex solo objecto, nisi amare Deum..., et solus actus est ex genere malus, qui est oppositus isti actui, respectu ejusdem objecti, ut odisse Deum, qui nullo modo potest circumstantionari, ut sit bonus ; ergo omnis alius actus est indifferens, qui est respectu alterius objecti, et potest esse circumstantionabilis bene vel male. »

« Voluntas quidem divina non determinatur ad volendum aliquid extra se *esse vel non esse*... (Sed) oportet etiam ipsum Scotum et omnes fateri, dicentes dari aliqua *praecepta per se bona*, et *prohibita per se mala*, ut prima praecepta juris naturae et prima praecepta decalogi. Ad haec quippe, non quod sint vel non sint, *sed ad eorum rectitudinem et obliquitatem, voluntas divina est determinata sic ut a rectis non possit dissonare*, nec obliquis possit concordari... (Vel melius) sicut divinus intellectus naturaliter determinatus est ad Deum ipsum tantum intelligendum, et in se omnia naturaliter relucentia ; ita divina voluntas (determinata est) ad Deum ipsum tantum volendum, et in seipsa omnia naturaliter recta, qualia sunt hujusmodi, quae non nisi in Deo sunt, antequam ab ipso communicarentur. »

Ceci est extrêmement important, surtout si l'on pense aux hommes qui n'ont pas la foi, qui ne connaissent pas la révélation divine. Si la position de Scot était vraie, il s'ensuivrait qu'aucun précepte de la loi naturelle (à part celui d'aimer Dieu) ne serait nécessaire, comme le disent les positivistes. L'homicide ne serait pas intrinsèquement mauvais.

***

Pour en revenir à l'essence de la grâce sanctifiante, il est clair que Cajetan, en défendant sa *surnaturalité essentielle*, très supérieure à la surnaturalité du miracle, ne fait que redire ce que saint Thomas avait souvent affirmé, en particulier dans les textes suivants :

Ia IIae, q. 112, a. 2 : « Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae *naturae*, quae excedit omnem aliam naturam... Sic enim necesse est quod solus Deus *deificet*, communicando *consortium divinae naturae* per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat, nisi solus ignis. »

Ia, q. 62, a. 2 : « *Videre Deum per essentiam* est *supra naturam cujuslibet intellectus creati* (ut ostensum est Ia, q. 12, a. 4 et 5)... Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiae. »

***

Il est clair que pour Cajetan tous ces points de doctrine dérivent de la conception qu'il faut se faire de *l'éminence de la Déité*, qui *ne peut être naturellement participable*, tandis que les perfections simples, qui s'appellent l'être, la vie, l'intelligence, la sagesse, l'amour, sont naturellement participables et participées, et par suite naturellement connues.

On voit dès lors pourquoi il soutient que l'objet propre de la théologie sacrée est Dieu *sub ratione Deitatis*, tandis que celui de la théologie naturelle est Dieu *sub ratione entis*. On voit aussi pourquoi la *raison formelle de Déité* contient *formaliter eminenter* tous les attributs divins et les relations réelles subsistantes, qui constituent les personnes divines. C'est là manifestement un des points culminants de la doctrine de saint Thomas, dont il était difficile de mieux montrer l'élévation et le rayonnement. C'est un des grands mérites de Cajetan dans la synthèse théologique qu'il nous expose, synthèse qui dans ses lignes maîtresses domine les opinions et paraît bien appartenir à la science théologique elle-même. On voit que ce grand théologien, qui était un virtuose de la logique, avait aussi à un haut degré le sens du mystère ; par là il rejoint les contemplatifs.

CHAPITRE IV

DEUX FORMES TRÈS DIFFÉRENTES DU SURNATUREL : LE MIRACLE ET LA GRACE

Pour mieux déterminer ce que doit être chez le théologien le sens du mystère, nous étudierons ici la distinction profonde qui sépare la surnaturalité du miracle et celle beaucoup plus élevée de la foi infuse et de la grâce. Nous résumerons ici ce que nous avons très longuement exposé dans un ouvrage latin : *de Revelatione*, t. I, pp. 191-197, pp. 458-515.

D'où vient la confusion de plusieurs controverses relatives au surnaturel?

Une des principales sources de confusion dans les débats relatifs au fait de la Révélation, à la discernibilité du miracle et à la surnaturalité de la foi, paraît être l'imprécision des définitions souvent données du surnaturel *quoad substantiam vel essentiam* et du surnaturel *quoad modum*.

Lorsque nous soutenons que la raison naturelle peut connaître avec certitude si un fait est vraiment miraculeux, et par suite démontrer par ce signe le fait de la révélation, on nous objecte souvent : si le miracle et le fait de la révélation sont surnaturels, comment peuvent-ils être connus naturellement? Nous répondons : le miracle est surnaturel seulement *quant au mode* de sa production, et *non quant à*

l'essence même de l'effet produit ; par exemple la résurrection corporelle rend *surnaturellement* la vie à un cadavre, mais ne lui donne pas pour cela une vie *surnaturelle*. La vie naturelle miraculeusement rendue est naturellement connaissable en elle-même et aussi à titre d'effet propre de la cause première. Seul l'Auteur de la vie peut rendre la vie à ce qui est mort[1]. Lui seul a pouvoir *immédiat* sur l'être en tant qu'être[2] des choses créées, sur la matière[3], sur la substance, et par suite, seul il peut, sans dispositions accidentelles préalables, réunir substantiellement l'âme au corps, c'est-à-dire ressusciter[4].

Bien plus, même si le corps ressuscité reçoit, comme celui de Notre-Seigneur, les propriétés du corps glorieux[5], ces propriétés, par exemple la clarté,

1. *Summa theol.*, Supplem., q. 75, a. 3.
2. Iª, q. 45, a. 5 ; IIIª, q. 75, a. 4.
3. Iª, q. 105, a. 1 ; q. 110, a. 2 et 4.
4. *De Potentia*, q. 6, a. 7. « Utrum angeli vel daemones possint corpus assumere ; ad 4um : *Nulla res habet potestatem supra suum esse ;* omnis enim rei virtus ab essentia ejus fluit, vel essentiam praesupponit. Et quia *anima per suum esse unitur corpori ut forma*, non est in potestate ejus ut ab unione corporis se absolvat ; et similiter non est in potestate angeli quod se uniat corpori secundum *esse* ut formam ; sed potest corpus assumere modo praedicto, cui unitur ut motor; et ut figuratum figurae. »

A l'aide de ces principes il serait facile de démontrer que Dieu seul peut ressusciter un mort : Dieu seul a sur l'être même et la substance des choses une puissance non seulement médiate (par l'intermédiaire des accidents), mais *immédiate*. Or la réunion substantielle de l'âme au corps, sans dispositions accidentelles préalables, suppose cette puissance immédiate. Donc Dieu seul peut la réaliser. Les agents naturels ne peuvent produire une substance vivante que par voie de génération, à la suite de dispositions accidentelles indispensables. Pour montrer la rigueur de cet argument il suffirait de rappeler les thèses principales de la métaphysique de saint Thomas sur les effets *propres* de l'Agent premier, effets qui dépassent par définition *toutes les forces naturelles connues ou inconnues, créées ou créables.*

5. La Résurrection glorieuse est un miracle de premier ordre

sont naturellement connaissables, parce qu'elles sont surnaturelles seulement par le *mode* de leur production, et non point *essentiellement*, comme l'est la grâce sanctifiante. La glorification du corps constitue sans doute un miracle *quoad substantiam* (I^a, q. 105, a. 8), parce que c'est un effet qui par sa *nature même* dépasse toutes les *forces créées*, mais il ne dépasse pas pour cela toutes les *natures créées*. La glorification du corps est ainsi un *miracle quoad substantiam* sans être *surnaturelle quoad substantiam*, comme l'est, par exemple, la grâce, participation de la nature de Dieu. « Gloriae claritas (corporis) erit alterius generis quam claritas naturae, *quantum ad causam* sed non *quantum ad speciem*. Unde sicut claritas naturae ratione speciei suae est proportionata visui, ita et claritas gloriosa. » (Saint THOMAS, *Summa theol., Suppl.*, q. 85, a. 2 ad 1.) Ainsi les apôtres ont-ils pu connaître naturellement et voir de leurs yeux le corps glorieux du Christ ressuscité et s'assurer de son identité[1].

ou *quoad substantiam*, selon saint Thomas ; la résurrection non glorieuse est un miracle de deuxième ordre *quoad subjectum in quo est*. Cf. I^a, q. 105, a. 8.

1. Cf. III^a, q. 55, a. 6 : « Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scilicet *testimonio* et *argumento*, sive signo. — *Et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens*. Est enim usus duplici *testimonio*... angelorum... et Scripturarum quas ipse proposuit... *Argumenta* etiam fuerunt sufficientia ad ostendendum veram resurrectionem et gloriosam.

« Quod autem fuerit *vera* resurrectio, ostendit *uno modo, ex parte corporis*. Circa quod tria ostendit : 1° quod esset *corpus verum et solidum*, non corpus phantasticum, vel rarum, sicut est aer : « Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. » (Luc, XXIV, 39.) — 2° Ostendit eis quod esset *corpus humanum*, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. — 3° Ostendit eis quod esset *idem numero corpus*, quod prius habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices : « Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum. » (Luc, XXIV, 39.)

« *Alio modo*, ostendit eis veritatem suae resurrectionis *ex parte animae* iterato corpori unitae. Et hoc ostendit per opera triplicis vitae ; 1° quidem per *opus vitae nutritivae*, in hoc quod cum discipulis manducavit et bibit ; — 2° per *opera vitae sensitivae*, in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat et praesentes salutabat, in quo ostendebat se et videre et audire ; — 3° per *opera vitae intellectivae*, in hoc quod eis loquebatur et de Scripturis disserebat...

« *Gloriam* etiam suae resurrectionis ostendit discipulis per hoc, quod ad eos januis clausis intravit... Similiter etiam ad proprietatem gloriae pertinebat quod subito « ab oculis eorum evanuit » (Luc, XXIV, 31), quia per hoc ostendebatur quod in potestate ejus erat videri et non videri...

« Ad 1um *Licet singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam* PERFECTE *Christi resurrectionem ; tamen omnia simul accepta* PERFECTE *Christi resurrectionem manifestant*, maxime propter Scripturae testimonium et Angelorum dicta, et etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. » Et in art. 5 dicitur : Christus per evidentia signa se resurrexisse ostendit.

Dans l'*Ad 1um*, cité, *maxime* se rapporte au *perfecte* qui précède ; il ne signifie pas que les sigues (argumenta) indépendamment du témoignage de l'Écriture, des anges et du Christ sont insuffisants. Il a été dit au contraire, au début de l'article : *Utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens*. Qu'est-ce à dire ? Les arguments ou signes sensibles sont suffisants dans leur ordre, c'est-à-dire pour donner une certitude proportionnée qui est appelée certitude physique : « Palpate et videte. » — Les témoignages de l'Écriture, des anges et du Christ sont suffisants pour donner une certitude d'un ordre supérieur, c'est-à-dire surnaturelle. La manifestation de la Résurrection a donc été aussi parfaite que possible : conjonction d'un miracle de premier ordre et de prophéties, plus l'affirmation des anges et du Christ confirmée par le nouveau miracle de l'Ascension. Et par la *foi* à la résurrection, les apôtres ont été conduits à *voir* le Christ ressuscité. « Sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita *ad visionem Christi resurgentis* pervenerunt homines per ea, quae prius ab Angelis audierunt. » (III^a p., q. 55, a. 2 ad 1.)

Cette réponse est souvent mal comprise parce qu'on ne se rend pas toujours bien compte de ce qui distingue le surnaturel modal et le surnaturel essentiel. Et l'on semble parfois confondre ce dernier avec le miracle *quoad substantiam* ; ils diffèrent pourtant l'un de l'autre autant que la grâce invisible et divine[1] diffère de la clarté visible du corps glorieux.

1. I^a II^{ae}, q. 112, a. 5. « Sine revelatione, nullus potest scire se habere gratiam ; sed conjecturaliter tantum per aliqua signa. »

De la grâce, incomparablement plus précieuse que le miracle, il est dit : « Bonum gratiae unius majus est, quam bonum naturae totius universi. » (Iª IIªᵉ, q. 113, a. 9, ad 2.)

La même difficulté à se faire comprendre réapparaît lorsque, à propos du fait de la révélation, nous répondons : Ce fait est naturellement connaissable et certain par les miracles, en tant qu'il est surnaturel au moins *par le mode de sa production*, à titre d'intervention miraculeuse de Dieu dans le monde, comme le miracle physique qui le confirme. Mais ce même fait de la révélation est tout ensemble motif et objet de foi (*quo et quod creditur simul*)[1] en tant qu'il est *essentiellement* surnaturel. Cf., par exemple, *Salmanticenses, de Gratia*, tr. XIV, disp. III, nº 40 : « « Homo per vires naturae, licet possit inniti testimonio Dei ut auctoris et finis naturalis, et quatenus fundat naturalem certitudinem ; nequit tamen per illas praecise vires credere innitendo praedicto testimonio, prout est testimonium Dei auctoris et finis supernaturalis, et supernaturalem certitudinem fundat. »

Cette réponse, vraiment conforme aux principes de saint Thomas, permet de montrer que la foi est en même temps *raisonnable* (par l'évidente crédibilité qui la précède) et *essentiellement surnaturelle* par son motif formel et son objet. Mais elle est souvent mal comprise, et toujours pour la même raison, faute de notions précises du surnaturel essentiel et du surnaturel modal.

On fait à cette réponse deux reproches opposés. Les uns estiment qu'elle méconnaît le caractère

1. Cf. Cajetan in IIª IIªᵉ, q. 1, a. 1, nº XI ; item Capréolus, Jean de Saint-Thomas, Bannes, Gonet, Billuart, Zigliara.

tout surnaturel de la foi[1]. Les autres ne voient pas la nécessité pour la foi théologale d'un motif formel essentiellement surnaturel, et en tant que tel inaccessible à la raison[2]. Saint Thomas a pourtant dit que les vertus morales infuses diffèrent par leur objet formel des vertus morales acquises (Iª IIªᵉ, q. 63, a. 4, ad 1ᵐ), à plus forte raison la foi infuse doit-elle avoir un motif formel supérieur à celui

1. Ainsi le R. P. Rousselot écrivait (*Recherches de science religieuse*, 1913, nº 1, p. 33) : « Comment se fait-il qu'un théologien (le P. Gardeil) si indépendant des préjugés modernes, et possédé tout entier, si l'on ose dire, par les grandes thèses de saint Thomas, comment se fait-il qu'un si clairvoyant adversaire du surnaturel *quoad modum*, du surnaturel *plaqué*, conserve encore, dans sa synthèse, ce *morceau de scotisme* ? Ici encore le préjugé *philosophique* se décèle. Il paraît oublier que, dans l'acte intellectif, la causalité de la *lumière* (qui est du sujet) ne fait pas nombre avec la causalité des notes perçues dans l'objet et ne peut, par conséquent, s'y opposer. Il paraît croire que d'affirmer la nécessité subjective de la lumière de grâce, ce serait nier la pleine suffisance objective des motifs de crédibilité. » — En réalité le P. Gardeil conservait exactement le parallélisme de la lumière subjective et de l'objet à connaître, lorsqu'il soutenait que le fait de la révélation en tant que simple intervention miraculeuse de Dieu dans le monde (surnaturel *quoad modum* confirmé par les miracles) est connaissable par la lumière de la raison, et que ce même fait, en tant que *surnaturel quoad substantiam*, ne peut être atteint que par la lumière de la foi. C'est ce que disent les *Salmanticenses, de Gratia, loco cit.*

2. Par exemple, le P. Bainvel, S.J. *la Foi et l'Acte de foi*, p. 168 : « Que, en général, les actes humains se spécifient par leur objet formel ou, ce qui revient au même, par leur motif, c'est indubitable. Mais que l'acte, *en tant que surnaturel*, ait toujours un motif surnaturel, et que la nécessité absolue de la grâce pour les actes surnaturels tienne précisément à la disproportion de la faculté avec ce motif ou cet objet formel, c'est ce que plus d'un conteste, en relevant vivement la confusion que leurs adversaires semblent faire souvent entre la spécification de l'acte comme acte moral, et sa spécification comme acte surnaturel.

« Peu nous importe, après tout... Ce qu'il faut tenir, c'est que l'acte de foi surnaturelle ne diffère pas, *comme acte psychologique, comme acte de foi*, de l'acte de foi naturelle. » Le Père Blainvel semble représenter ici l'extrême opposé à la théorie du Père Rousselot.

d'une foi acquise, comme est par exemple celle des démons. Les Salmanticenses (*de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III) exposent fort bien comment sur ce point saint Thomas, les thomistes, saint Bonaventure et Suarez, partisans de la foi surnaturelle *quoad substantiam*, s'opposent à Scot, aux nominalistes et à Molina, partisans de la foi surnaturelle *quoad modum*.

Ces derniers allèguent généralement contre les thomistes un texte de saint Thomas tiré de la IIa IIae, q. 171, a. 2, où le saint docteur veut montrer que la prophétie n'est pas un *habitus*, et il répond ad 3um : il nous faut des habitus surnaturels en vue des actes qui sont surnaturels *quoad modum*, comme les actes de foi et de charité ; il n'y a pas d'*habitus* en vue d'actes qui sont surnaturels *quoad substantiam*, comme prophétiser ou faire des miracles [1].

Les thomistes (par ex. Jean de Saint-Thomas, *de Gratia*, disp. XX, a. I, solv. obj.) ont souvent expliqué que dans cette réponse, comme dans la division des miracles (Ia, q. 105, a. 8), surnaturel *quoad substantiam* est pris par rapport à la cause efficiente, et non par rapport à la cause formelle, et qu'il est par suite synonyme de surnaturel extraordinaire, tandis que surnaturel *quoad modum* est synonyme ici de surnaturel ordinaire ou habituel,

1. « Ad tertium dicendum, quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid, quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere et cognoscere occulta et incerta divinae sapientiae ; et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius ; sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum : et ad hoc datur donum gratiae habituale. »

qui exige un *habitus*. Malgré cette explication, qui est manifestement fondée sur le contexte [1], les partisans de la foi surnaturelle *quoad modum* renouvellent toujours l'objection.

L'obscurité de ces diverses controverses paraît provenir de la même cause : l'imprécision des définitions généralement données du surnaturel *quoad modum* et du surnaturel *quoad substantiam*, que l'on confond parfois avec le *miracle quoad modum* et le *miracle quoad substantiam*, ou encore avec le surnaturel ordinaire et le surnaturel extraordinaire.

Cette imprécision provient elle-même de ce que dans beaucoup de traités de dogmatique les divisions du surnaturel sont seulement juxtaposées ; on énumère parfois une dizaine d'acceptions de ce mot, mais on néglige ensuite de les ordonner philosophiquement. Scheeben lui-même, qui a longuement exposé, dans sa dogmatique, la théorie du surnaturel absolu, se contente trop facilement de juxtaposer les notions fondamentales de son traité.

Les thomistes ont, au contraire, philosophiquement classé les diverses acceptions du mot surnaturel selon les quatre causes. Comme on peut le voir chez Jean de Saint-Thomas (*de Gratia*, disp. XX, a. I, solv. arg. nº 4), chez les Salmanticenses (*de Gratia*,

1. Il est évident d'ailleurs que pour saint Thomas comme pour tous les théologiens, la surnaturalité de la grâce sanctifiante est supérieure à celle des grâces *gratis datae*. Cf. Ia IIae, q. 111, a. 5 : « Gratia gratum faciens multo excellentior est quam gratia gratis data. » Cf. Gonet, *de Gratia*, disp. IIa, a. I, § II : « Gratia gratum faciens est altioris ordinis et perfectionis quam gratia gratis data, ut docet S. Thomas, hic art. 5... Prima est participatio divinae naturae, ut natura est ; secunda vero solum aliquod Dei attributum, puta scientiam, vel potentiam ejus participat. » Gonet est particulièrement clair sur la notion de surnaturalité, et scrupuleusement thomiste.

tr. XIV, disp. III, dub. III, nº 24) ; Suarez s'exprime de même (*de Gratia*, lib. II, c. IV).

C'est cette division que nous voulons simplement rappeler.

***

La Division du surnaturel.

Tout d'abord *surnaturel* signifie ce qui est au-dessus de la nature.

Que faut-il entendre par *nature ?* Saint Thomas après Aristote précise la notion commune : *Physique*, II, c. 1, leç. 1, 2. — *Métaphysique*, V, leç. 5 ; Iª, q. 29, a. 1 ad 4, et IIIª, q. 2, a. 1. La nature, en chaque être, c'est l'essence même de cet être en tant qu'elle est le principe fondamental de son activité. Ainsi disons-nous : l'homme désire naturellement savoir.

Que signifie dès lors *naturel ?* Est *naturel* pour chaque être ce qui lui convient selon sa nature (Iª IIªᵉ, q. 10, a. 1), et tout d'abord sa *nature* même avec ses *facultés* et l'*activité* dont elle est le principe ; mais aussi la *fin* à laquelle elle est essentiellement ordonnée (ainsi parlons-nous de la fin naturelle de l'homme) et le *concours* divin qui lui est nécessaire pour l'exercice de son activité naturelle (ainsi parlons-nous du concours naturel de Dieu, sans lequel les causes secondes ne peuvent agir).

Au *naturel* ainsi défini s'oppose : 1º ce qui est *contre nature* ou violent ; 2º ce qui, sans être contre nature, est *préternaturel*, par exemple l'état de l'âme humaine séparée de son corps[1] ; 3º ce qui n'est ni contre nature ni seulement préternaturel, mais *surnaturel*, ou qui excède la proportion de la nature.

1. On désigne aussi parfois par le mot « préternaturel » le surnaturel relatif (angélique ou démoniaque), ou même le surnaturel absolu *quoad modum* (le miracle), mais ce n'est pas là l'acception propre du mot préternaturel.

A d'autres points de vue, *naturel* s'oppose à libre, à artificiel, à fortuit. L'action libre, comme le travail de l'artisan ou de l'artiste, n'est pas déterminée par la nature ; elle exige une détermination nouvelle, résultat d'une délibération. Quant au fortuit, il se produit dans la nature, mais accidentellement et comme s'il avait été prévu et voulu.

Que faut-il entendre par surnaturel ? C'est, pour un être, ce qui dépasse les proportions de la nature de cet être, sans lui être pourtant contraire, « quod excedit proportionem naturae », dit souvent saint Thomas. Plus explicitement : ce qui dépasse les forces et les exigences naturelles de cet être, mais lui conviendra s'il lui est gratuitement donné. L'erreur du naturalisme est précisément de confondre surnaturel et contre nature.

Le surnaturel est dit relatif lorsqu'il dépasse seulement telle nature déterminée, par exemple la nature humaine, mais non point la nature angélique.

Le surnaturel est dit absolu ou divin lorsqu'il dépasse toute nature créée et créable.

C'est ce surnaturel absolu ou divin qu'il importe de diviser d'une façon nécessaire et adéquate. La division des thomistes[1] est la suivante :

1. Jean de Saint-Thomas (*de Gratia*, disp. XX, a. 1, solv. argum.) l'expose ainsi : « Advertendum est quod *supernaturalitas* potest alicui rei convenire ex triplici principio, scilicet *ex causa efficienti, ex finali*, et *ex formali*, nam ex parte causae materialis convenire non potest, cum causa materialis sit ipsum subjectum in quo recipiuntur formae supernaturales, et hoc est ipsa anima, vel ejus potentiae quae sunt entia naturalia, licet ratione potentiae obedientialis recipiant.

Ex parte causae efficientis dicitur aliquid supernaturale, quando

Surnaturel absolu	*quant à la substance* (ou à la cause formelle).	Increé.	Dieu selon la raison de Déité (Trinité).
		Créé.	Gloire (lumière de gloire).
			Grâce sanctifiante, vertus infuses, dons.
	quant au mode (ou aux causes extrinsèques).	*Surnaturel de finalité.*	Acte naturel ordonné par la charité à la vie éternelle.
		Surnaturel d'efficience (miracle).	Miracle quant à la substance[1].
			Miracle quant au sujet.
			Miracle quant au mode[2].

Cette division est nécessaire, immédiate et adéquate. Les logiciens enseignent en effet qu'une

supernaturali modo fit, sive res facta supernaturalis sit, sive naturalis, sicut ressuscitatio mortui aut illuminatio caeci sunt supernaturalia quoad modum, licet res facta sit naturalis, scilicet vita hominis aut potentia visiva.

Ex parte causae finalis dicitur supernaturale id *quod ordinatur ad finem supernaturalem ab extrinseco*, sicut actus temperantiae aut alterius virtutis acquisitae, si ordinentur a charitate ad meritum vitae aeternae, suscipiunt in se *modum supernaturalem ordinationis* ad talem finem. Et hoc etiam modo *humanitas Christi* habet modum supernaturalem unionis ad Verbum ad quod ordinatur ut ad finem et terminum unionis.

Ex parte causae formalis dicitur aliquid supernaturale, *quando ex ipsa ratione formali specificativa respicit objectum supernaturale.* Et sola dicitur *supernaturalitas quoad substantiam*, id est quoad speciem et naturam actus, quae desumitur ex objecto formali. »

1. A cette catégorie se rattache la connaissance prophétique d'un futur contingent d'ordre naturel. Tandis que la révélation d'une vérité essentiellement surnaturelle, comme la Trinité, est elle-même surnaturelle *quoad substantiam*, ainsi que la foi infuse à cette vérité.

2. A cette catégorie se rattache la connaissance *instantanée* d'une science humaine ou d'une langue étrangère, connaissance qui ne peut s'acquérir naturellement qu'avec le temps. De même l'inspiration pour juger infailliblement (*modo infallibili*) ce que la raison connaît déjà naturellement et peut déjà juger avec chances d'erreur. Saint Thomas dit en effet : « Si lumen intellectuale alicui divinitus infundatur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea, quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem. » (Ia IIae, q. 174, a. 2, ad. 3.)

division non accidentelle, mais nécessaire (*per se*) doit se prendre selon la raison formelle du tout à diviser, et elle est adéquate lorsqu'elle épuise ce tout. Or, nous avons défini le surnaturel absolu : ce qui *excède* toute nature créée et créable. La division doit donc se prendre selon le fondement même de cet *excès*, et ce fondement ne peut être qu'intrinsèque ou extrinsèque. Dès lors le surnaturel sera essentiellement différent selon qu'il dépassera toute nature créée et créable, *soit par ses causes intrinsèques, soit seulement par ses causes extrinsèques.*

Les causes *intrinsèques* d'une chose sont les principes essentiels qui la constituent ce qu'elle est. Aristote et les scolastiques les appellent : cause matérielle et cause formelle. Or il est clair qu'une chose ne peut être, par sa cause matérielle, supérieure à toutes les natures créées et créables. Mais si cette supériorité lui convient par sa *cause formelle*, par le principe intrinsèque qui la constitue et la spécifie, on dira qu'elle est *surnaturelle quoad substantiam vel essentiam*. Elle excède en effet, par son essence même, non seulement toutes les *forces* créées, mais toutes les *natures* créées ou créables. Telle est l'essence même de Dieu, et aussi la grâce sanctifiante, participation de la nature de Dieu (Ia IIae, q. 112, a. 1), ainsi que les vertus infuses et les dons qui dérivent de la grâce habituelle comme les propriétés d'une essence. (Ia IIae, q. 110, a. 3 et 4.)

Par contre, les causes *extrinsèques* d'une chose sont la cause efficiente et la cause finale. Ce qui est surnaturel, non point par sa cause formelle ou spécificatrice, mais seulement par ses causes extrinsèques, est appelé *surnaturel quoad modum*. Et ce surnaturel se subdivise, comme les causes extrin-

sèques qui le fondent, en surnaturel modal d'*efficience* et surnaturel modal de *finalité*.

Le surnaturel modal d'efficience, c'est le *miracle*. L'effet miraculeux (par exemple la vie rendue au cadavre) est naturel par le principe formel qui le spécifie, et par suite naturellement connaissable ; il est surnaturel seulement par le *mode de sa production*, parce que Dieu seul peut le produire en dehors du cours ordinaire de la nature. Il dépasse non point *toutes les natures créées*, mais seulement toutes les *forces créées* et créables.

Ce surnaturel modal d'efficience se subdivise à son tour selon les diverses manières dont il dépasse toutes les *forces* créées. (Cf. Iª, q. 105, a. 8.) 1º Il peut les dépasser *par son essence même*. Ainsi aucune cause créée ne peut produire la glorification du corps, qui est un rejaillissement corporel de la gloire de l'âme. Cependant la clarté glorieuse ne dépasse point toutes les *natures* créées ; c'est une clarté sensible naturellement connaissable (IIIª, supplément, q. 85, a. 2, ad 1), et par sa cause formelle elle est d'ordre infiniment inférieur à la grâce et à la gloire, dont elle n'est qu'une manifestation corporelle. — 2º L'effet miraculeux dépasse toutes les forces créées *quant au sujet* dans lequel il est produit, et non quant à son essence, lorsque ces forces le peuvent produire en un autre sujet. Ainsi la nature peut produire la vie, mais non point dans un cadavre. — 3º L'effet miraculeux dépasse toutes les forces créées seulement par le *mode* selon lequel il est produit : ainsi, la guérison instantanée d'une maladie qui ne se guérit naturellement qu'avec le temps.

Mais en dehors du surnaturel modal d'efficience,

il y a un surnaturel modal de *finalité*. C'est ce qui, tout en étant naturel par son principe formel et spécificateur, est *extrinsèquement ordonné à la fin surnaturelle*; par exemple, un acte de vertu naturelle acquise, comme la tempérance, ordonné par la charité à la vie éternelle. Cet acte, de soi naturel, reçoit de la charité un mode accidentel qui en fait un acte méritoire. (Cf. Iª IIªᵉ, q. 109, a. 4.)

Il faut remarquer que cette division n'est pas *per oppositas res, sed per oppositas rationes*. C'est ainsi qu'une même chose comme la grâce sera en même temps surnaturelle *quoad substantiam* et surnaturelle *quoad modum*; de même le fait de la Révélation qui nous fait connaître des mystères strictement surnaturels. Mais on appellera spécialement surnaturel *quoad modum* ce qui ne l'est qu'à ce titre-là. Saint Thomas fait la même remarque à propos de la division du bien en honnête, utile, délectable. (Iª, q. 5, a. 6, ad 2.)

Les cadres de cette division du surnaturel s'imposent, semble-t-il, à tous les théologiens ; ce qu'ils discutent, c'est seulement à laquelle de ces catégories appartient tel ou tel don surnaturel.

Les nominalistes qui ne tiennent pas compte de l'irréductibilité des essences, et jugent de tout par les faits concrets et non par les raisons formelles des choses, n'ont généralement vu dans la vie de la grâce, et par suite dans les vertus infuses, que du surnaturel modal *ex fine*, ce que leurs adversaires ont appelé du *surnaturel plaqué*. Ockam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, ont soutenu que la grâce sanctifiante n'est pas surnaturelle par son essence même et qu'elle n'a de valeur salutaire qu'en vertu d'une institution contingente de Dieu, comme le métal

n'a valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile. (Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. IV, dub. II, § 3, nº 34.)

Durand, Scot et Molina ont de singulières affinités avec les nominalistes sur ce point, comme sur plusieurs autres. (Cf. Scotum in I, d. 17, q. 3, n. 33 et *alibi ;* Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13.) Cajetan, que quelques théologiens modernes rangent à tort parmi les partisans de la foi surnaturelle *quoad modum tantum*, dit in Iam, q. 12, a. 6, nº XII : « Ex his (ex isto articulo D. Thomae) patet falsitas opinionis Scoti, in I quest. prol. I Sent. volentis quod naturale et supernaturale non distinguant *res*, sed *habitudines ad causas activas*. » Gonet (*de Gratia*, disp. II, a. 3 : *an gratia habitualis sit forma entitative supernaturalis*) dit : « L'opinion de Scot est généralement rejetée, parce qu'elle ne distingue pas le surnaturel *quoad entitatem* ou intrinsèque, du surnaturel *quoad modum* ou extrinsèque ; elle est opposée au consentement commun des théologiens qui admettent en nous des dons surnaturels *quoad substantiam*, imo est contra fidem eadem (dona) etiam astruentem[1]. »

1. Après la division du surnaturel exposée plus haut, on s'explique facilement le passage de saint Thomas IIa IIae, q. 171, a. 2, ad 3, que nous opposent les partisans de la foi surnaturelle *quoad modum tantum*. Dans ce passage saint Thomas, ayant pour but de montrer que la prophétie n'est pas un *habitus*, veut dire qu'elle est un don surnaturel extraordinaire et non habituel. Et s'il dit qu'elle est surnaturelle *quoad substantiam*, et que la charité et la foi sont surnaturelles *quoad modum*, il l'entend par rapport à la *cause efficiente*, et non par rapport à la *cause formelle*. De sorte que cette terminologie répond à celle dont il s'est servi dans la division des miracles, Ia, q. 105, a. 8. Et il va sans dire qu'il ne peut soutenir que la surnaturalité des grâces *gratis datae* (don de prophétie et don des miracles) est *formellement* (*entitative*) supérieure à la surnaturalité de la grâce sanctifiante, de la charité et de la foi ; avec l'ensemble des théologiens il enseigne constamment le contraire. Cf. Ia IIae, q. 111, a. 5, et q. 114, a. 10, ad 1, et q. 113, a. 9.

Par opposition aux nominalistes, à Durand, à Scot, les thomistes et aussi Suarez[1] soutiennent que la grâce habituelle, les vertus infuses théologales ou morales et les dons sont surnaturels *quoad substantiam* ou par leur *objet formel*. C'est l'enseignement des grands théologiens, et l'on parvient difficilement à comprendre comment beaucoup de théologiens modernes oublient un élément essentiel de cette doctrine et refusent aux vertus théologales un objet formel essentiellement surnaturel, inaccessible à la foi naturelle, tout en s'efforçant de maintenir que ces vertus sont surnaturelles *quoad substantiam*. On ne voit plus dès lors ce qui sépare, comme acte psychologique (in esse physico), la foi acquise du démon et la foi théologale infuse. Elles ne diffèrent plus qu'au point de vue moral[2]. On retrouve chez plusieurs théologiens modernes la tendance nominaliste ou empiriste qui juge de tout par les faits concrets et non par les raisons formelles des choses, qui seules pourtant peuvent rendre les faits intelligibles. Les Salmanticenses le relèvent avec une indignation qui rappelle celle de saint Anselme contre les nominaux : « Nihil in vera Philosophia non nutaret circa speciem, ac distinctionem potentiarum, et habituum, compelleremurque nova funda-

1. Mais Suarez diffère pourtant des thomistes en ce sens qu'il admet une puissance obédientielle *active*.

2. Dans un opuscule récent *De Objecto formali actus salutaris* (Bonn), M. E. David s'efforce de montrer que pour saint Thomas les actes surnaturels n'ont pas un objet formel propre ; l'auteur reconnaît que saint Thomas est interprété d'une façon différente par les principaux de ses commentateurs. Si cette thèse essentiellement nominaliste et moliniste était vraie, il faudrait conclure qu'Ockam et Molina ont mieux compris saint Thomas que toute l'école thomiste.

menta aperire, quae non docuerunt Aristoteles, Divus Thomas[1], et alii Scolae principes. Quod licet facile admitterent Juniores, ne ullum principem haberemus ex antiquis ; cederet profecto in summam verae sapientiae jacturam ; quocirca opus est illorum in hac parte impetus totis viribus retardare. » Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n° 60.

De fait, un abîme sépare la grande théologie du nominalisme, qui comme doctrine n'est pas seulement la médiocrité, mais la misère même. Métaphysiquement il naturalise toute notre vie surnaturelle, comme il réduit notre raison à la simple expérience. On sait que Luther s'était formé à l'école des nominalistes, et leur théorie du surnaturel prépara la sienne et celle de Baïus[2].

Si l'on ne perd pas de vue les principes thomistes et la division du surnaturel exposée plus haut, il est facile de comprendre que le fait de la révélation peut être rationnellement certain en tant qu'il est au moins surnaturel *quoad modum*, à titre de simple intervention de Dieu, comme les miracles qui le

1. *De Anima*, l. II, text. 33, leç. VI ; Ia, q. 77, a. 3 ; Ia IIae, q. 63, a. 4 ad 1.

2. Cf. DENZINGER, n° 1042, la 42e proposition de Baius : « Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in *obedientia* mandatorum, quae est operum justitia, non autem in *gratia* (habituali) aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac *divinae naturae consors efficitur*, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit. » *C'est réduire l'ordre surnaturel à l'ordre moral*. La vie surnaturelle, à prendre les choses du point de vue métaphysique, est détruite.

Par où l'on voit le danger naturaliste de la doctrine d'après laquelle l'acte de foi infuse n'a pas nécessairement besoin d'un motif formel *essentiellement surnaturel*, et qu'il se distingue suffisamment *par son motif moral* de la foi *naturelle* ou *acquise* telle qu'elle se trouve, par exemple, chez les démons.

confirment ; tandis qu'il est tout ensemble motif formel et objet de foi (*quod et quo creditur*) en tant qu'il est surnaturel *quoad substantiam*. C'est ce que disent les Salmanticenses dans le texte que nous avons cité en commençant (*de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n° 40), et c'est ce que saint Thomas lui-même avait dit, plus particulièrement in Joan., c. V, leç. VI, n° 9, lorsqu'il distinguait, à propos du fait de la révélation, le *testimonium sensibile*[1], qui n'est divin et surnaturel qu'*effective* et que peuvent connaître naturellement les pharisiens et les démons, et le *testimonium intelligibile*, qui est la *voix du Père* entendue par la foi surnaturelle, et que n'entendent ni les pharisiens ni les démons :

1. « Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet sensibiliter et intelligibiliter. *Sensibiliter* quidem, sicut per vocem sensibilem (et miracula ; cf. ibidem paulo antea) ; et hoc modo testificatus fuit Moysi in monte Sinaï... *Intelligibiliter* autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primae ergo testificationis (vos Judei increduli) capaces fuistis : nec mirum, quia non fuerunt Dei *nisi effective* (surnaturel d'efficience), ut dictum est, voces illae et species. Sed non intelligibilis illius vocis : *Neque vocem ejus unquam audistis*, etc., id est participes ejus non fuistis... Id est non habuistis istud testimonium intelligibile et ideo subdit : *Et verbum ejus non habetis in vobis manens*... Omne autem verbum a Deo inspiratum est *quaedam participata similitudo illius* (surnaturel quoad substantiam). S. Thomas *in Joan.*, c. V, lect. VI, n° 9. — Les Salmanticences et d'autres thomistes ne font qu'exprimer la même doctrine lorsqu'ils disent : « Homo per vires naturae, licet possit inniti testimonio Dei ut auctoris et finis naturalis et quatenus fundat certitudinem naturalem, nequit tamen per illas praecise vires credere innitendo praedicto testimonio, prout est testimonium Dei auctoris et finis supernaturalis, et supernaturalem certitudinem fundat. » (*De Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n° 40.)

On peut dire que le miracle relève de Dieu *auteur et maître de la nature*, par opposition à Dieu *auteur de l'ordre de la gloire et de la grâce*. En effet, en tant qu'auteur de l'ordre naturel Dieu peut faire des miracles, parce qu'il est auteur *libre* de cet ordre. Et c'est pourquoi la philosophie qui ne considère Dieu que comme auteur de l'ordre naturel traite de la possibilité et de la discernibilité du miracle.

neque vocem ejus unquam audistis. Le démon, comme l'hérétique, n'atteint que *matériellement* les mystères surnaturels ; il ne peut les atteindre *formellement* en tant qu'ils sont surnaturels par essence. Mais le nominalisme ne saurait percevoir cette distinction.

On explique par là que la foi est en même temps *raisonnable* par l'évidente crédibilité qu'elle suppose, et *essentiellement surnaturelle* par son motif formel et son objet premier. Par suite, la foi est *en soi*, malgré son obscurité, plus certaine que nos yeux de chair par lesquels nous connaissons le miracle, plus certaine même que notre adhésion au principe de contradiction (IIª IIªᵉ, q. 4, a. 8). Certaine d'une certitude surnaturelle *quoad substantiam*, elle s'appuie sur la *voix même du Père* qui se fait entendre à nous lorsque l'Église, son organe, nous propose la vérité révélée.

Le Christ peut dire d'une part (Joan., V, 36) : « Opera enim quae dedit mihi Pater ut perficiam ea, *ipsa opera quae ego facio testimonium perhibent de me* quia Pater misit me. » Et aussitôt après il ajoute : « *Et qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me ;* neque *vocem ejus* unquam audistis, neque speciem ejus vidistis. Et *verbum ejus* non habetis in vobis manens, quia quem misit ille, huic vos non creditis. » A Pierre au contraire Notre-Seigneur avait dit, insistant encore sur le caractère absolument et essentiellement surnaturel de la foi : « Beatus es Simon Barjona, quia *caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est.* » (Math., XVI, 17).

« Trois choses, dit saint Thomas (in Joan., c. IV, lect. V, nº 2), nous conduisent à la foi : 1º la raison naturelle ; 2º le témoignage de la Loi et des prophètes ; 3º la prédication des apôtres et de leurs successeurs. Mais lorsque l'homme ainsi conduit est arrivé à croire, alors il peut dire : « Le motif pour » lequel je crois n'est aucun des trois précédents, » c'est la Vérité première elle-même. » Quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit ; nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter *ipsam primam Veritatem tantum.* »

CHAPITRE V

LA SURNATURALITÉ DE LA FOI

Dans le chapitre précédent, nous avons rappelé les divisions du surnaturel absolu. Une chose, disions-nous, est surnaturelle de deux façons, ou bien *intrinsèquement, par son essence même*, par ce qui la spécifie formellement (c'est le cas de la grâce et des vertus infuses), ou bien *extrinsèquement*, soit par le *mode* de sa production (c'est le cas du miracle), soit par le *mode* selon lequel elle est ordonnée extrinsèquement à une fin surnaturelle (c'est le cas d'un acte intrinsèquement naturel ordonné par la charité à la vie éternelle). Ce qui est intrinsèquement surnaturel est dit surnaturel quant à la substance[1] ; ce qui ne l'est qu'extrinsèquement est dit surnaturel quant au mode d'efficience ou de finalité. Cette division est adéquate, comme la division même des quatre causes, car il est manifeste qu'une chose ne peut être dite surnaturelle par sa cause matérielle, ou par le sujet dans lequel elle est reçue ; ce sujet,

1. Seul le surnaturel incréé est substantiel, en ce sens que seul il existe comme *substance*, le surnaturel *quoad substantiam* créé ne peut être qu'*accident* ; mais *l'essence* de cet accident est *surnaturelle* (l'essence de la grâce, des vertus infuses, des sept dons du Saint-Esprit). Aussi l'expression *supernaturale quoad substantiam* signifie-t-elle *supernaturale quoad essentiam*. La grâce actuelle nécessaire pour l'exercice des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit est aussi essentiellement surnaturelle. On a parfois confondu le miracle *quoad substantiam* avec le surnaturel *quoad substantiam*. C'est une erreur manifeste, d'après ce qui vient d'être dit. Voir le tableau donné au chapitre précédent, p. 244.

c'est la nature même des êtres créés considérée selon sa puissance obédientielle.

D'où le tableau donné au chapitre précédent, p. 244.

Nous ajoutons qu'une vertu ne peut être surnaturelle *intrinsèquement* ou *quoad substantiam* que si l'objet formel ou le motif formel qui la *spécifie* est lui-même essentiellement surnaturel et inaccessible à la raison et à la foi acquise, cela en vertu du principe fondamental : toute vertu est spécifiée par son objet et son motif formel, *species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti : qua sublata, species habitus remanere non potest* (IIª IIªᵉ, q. 5, a. 3). D'où il suit, selon saint Thomas (*ibid.*), que l'hérétique qui rejette le motif formel de la foi divine sur un point n'adhère plus surnaturellement aux dogmes qu'il prétend maintenir. D'où il suit encore que la foi naturelle des démons forcés de croire par l'évidence des miracles[1] ne peut différer *spécifiquement* de la foi théologale que si elle a un motif formel différent. Le fidèle *sub illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti*[2] entend la *voix du Père céleste*[3] par l'organe de l'Église ; le démon, privé de toute lumière intérieure surnaturelle, n'entend pas la voix du Père céleste ; il constate seulement les miracles qui l'empêchent de nier l'*intervention de l'Auteur de la nature* dans le prophète et dans l'Église. Tel est l'enseignement de saint Thomas et des thomistes. Suarez[4] y voit non seulement une doctrine d'école, mais l'enseignement classique des théologiens.

1. IIª IIªᵉ, q. 5, a. 2, ad 2ᵐ.
2. Concil. Vatican. Denz. 1791, et Conc. Arausic., nº 178 sqq., 180.
3. Saint Thomas, *in Joan.*, c. V, lec. VI, nº 9.
4. *De Gratia*, l. II, c. XI, nº 8.

***

LA THÉORIE NOMINALISTE DU SURNATUREL

Il fut pourtant méconnu par les *nominalistes*, qui jugeaient de tout par les faits d'expérience, et non par les raisons formelles des choses, qui seules, pourtant, peuvent rendre les faits intelligibles. Ockam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, soutenaient que la grâce sanctifiante n'est pas surnaturelle par son essence même et qu'elle n'a de valeur surnaturelle qu'en vertu d'une institution contingente de Dieu, comme le métal n'a valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile[1]. De même pour eux les vertus infuses, notamment la foi théologale, n'étaient surnaturelles que par leur *mode*, en tant qu'ordonnées à une fin extrinsèque surnaturelle. Selon Ockam, la certitude de la foi théologale se fondait immédiatement et formellement sur la foi naturelle acquise qui naît de l'examen des signes miraculeux de la révélation (cf. SUAREZ, *de Gratia*, l. II, c. XI, nº 32). Il était dès lors fort difficile de montrer en quoi la foi surnaturelle est plus certaine que la foi naturelle acquise, et comment elle en est spécifiquement distincte.

On ne doit pas être surpris dès lors, que les nominalistes aient été accusés par les thomistes[2] et aussi par Suarez[3] de tendre logiquement au semi-pélagianisme et au pélagianisme. En effet, d'après les principes des nominalistes, par quoi l'acte de *foi théologale* diffère-t-il de l'acte de *foi naturelle* tel qu'il se trouve chez le démon ? On répondra tout d'abord qu'il en diffère par la *bonne volonté*, et qu'il n'est pas nécessaire de la bonne volonté foncière qui est celle de la charité, puisque la foi théologale (informe) peut exister dans une âme en état de péché mortel. Sans doute, mais pourquoi ne suffit-il pas, pour la foi théologale, d'après les principes nominalistes, d'une *bonne volonté naturelle* ? Il y aurait ainsi une *foi naturelle d'autorité*, différente de la *foi scientifique* du démon, mais infiniment éloignée de la *foi surnaturelle d'autorité* telle que la conçoit la saine théologie. Et si la foi naturelle peut atteindre le motif formel de la foi théologale, pourquoi l'amour naturel de Dieu ne pourrait-il pas atteindre le motif formel de la charité surnaturelle, et ne serions-nous pas alors en plein pélagianisme ?

Les Pélagiens disaient, en effet, comme le rappelle saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 6, a. 2 : l'homme, pour avoir la foi, n'a besoin que de recevoir la révélation extérieure de Dieu confirmée par des signes, et par ses seules forces naturelles il croit à la révélation qui lui est ainsi extérieurement proposée ; les semi-pélagiens disaient qu'au moins le commencement de la foi peut venir de nous sans la grâce. Les nominalistes évitaient l'hérésie en reconnaissant la nécessité de la grâce pour croire comme il convient pour le salut, *ut oportet ad salutem*, mais ils maintenaient que l'acte de foi ainsi produit n'est pas *essentiellement* surnaturel, et qu'à le considérer dans son essence et dans son motif formel il n'excède pas les forces naturelles ; la nécessité

1. Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. IV, dub. II, § 3, nº 34.
2. BILLUART, *de Gratia*, diss. III, a. 11, § 11.
3. *De Gratia*, l. II, c. XI.

de la grâce n'était ainsi qu'une *nécessité de fait*, et *non de droit*. Dieu l'a ainsi voulu. La distinction du naturel et du surnaturel dépend dès lors de la volonté libre de Dieu[1]. Cela répond fort bien au contingentisme de la théologie nominaliste, qui ne tient pas compte de la nécessité des essences, et réduit l'essence à une collection d'individus.

Cette théorie nominaliste du surnaturel, qui n'était pas sans affinité avec le semi-pélagianisme, prépara la théorie luthérienne, qui est une forme pessimiste du naturalisme, tandis que le pélagianisme est une forme optimiste de cette erreur. Luther, on le sait, fut formé à l'école des nominalistes et soutint que la grâce n'est pas une participation de la nature divine en nous, mais le pardon extérieur de nos fautes, qui nous est accordé par Dieu, une simple dénomination extrinsèque. Baïus prétendit que la « justice qui justifie l'impie par la foi consiste formellement dans l'*obéissance* aux commandements, qui est la justice des œuvres, et *non dans la grâce infuse*, par laquelle l'homme est adopté comme fils par Dieu, renouvelé et rendu participant de la nature divine[2] ». C'était réduire l'ordre surnaturel à l'ordre moral, et renouveler la confusion pélagienne du naturel et du surnaturel, en la présentant en sens inverse. Les Pélagiens, en niant le

1. Ockam allait même jusqu'à dire que la distinction du bien et du mal moral dépend de la libre volonté de Dieu, comme si de puissance absolue Dieu aurait pu nous commander de le haïr.

2. Cf. DENZINGER, nº 1042, 42e prop. de Baïus : « Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter *in obedientia* mandatorum, quae est operum justitia, non autem *in gratia* (habituali) aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac *divinae naturae consors efficitur*, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit. »

péché originel, exagéraient les forces de la nature et rendaient la grâce inutile. Luther, Baïus et les Jansénistes, en accentuant les suites du péché originel, exagéraient les indigences et les exigences de la nature et faisaient de la grâce une chose due à la nature pour l'accomplissement du devoir moral.

Plus tard, sous l'influence du cartésianisme, comme le remarque le P. Bainvel, « la théologie émancipée de la scolastique en vint, au XVIIe siècle et dans une bonne partie du XVIIIe, à oublier presque la grâce sanctifiante et les dons surnaturels. Péché, grâce, ne furent plus regardés que comme des dénominations morales répondant à l'idée d'honnêteté philosophique et naturelle. C'était supprimer... la réalité du surnaturel pour ne garder que le mot. Ces idées furent longtemps courantes, en France notamment et en Allemagne ; les fidèles en gardent encore quelque chose[1] ».

Avant la condamnation des thèses luthériennes sur la grâce par le concile de Trente, et avant la condamnation de Baïus, quelques théologiens comme Scot[2] et Durand[3], suivis par Molina[4], ont soutenu que la foi théologale n'est surnaturelle que *quoad modum*. Ce qui a toujours été combattu par les thomistes. Cajetan dit, in Iam, q. 12, a. 5, nº XII, contre la théorie scotiste du surnaturel : « Ex his (ex isto articulo D. Thomae) patet falsitas opinionis Scoti, in I quest. prol. I Sent. volentis quod *naturale et supernaturale non distinguant res sed habitudines*

1. J.-V. BAINVEL, *Nature et Surnaturel*, 3e édit., p. 73.

2. In I q. prolog. *Sent.* et in I d. 17, q. 3, nº 33.

3. Durand ne voyait de même dans le caractère sacerdotal qu'une relation de raison, une dénomination extrinsèque. Cf. BILLUART, *de Sacram.*, diss. II, a. 2.

4. *Concordia*, q. 14, a. 13.

ad causas activas », comme s'il n'y avait en nous que du surnaturel modal d'efficience ou de finalité, et non pas du surnaturel essentiel.

***

EN QUEL SENS LA FOI INFUSE EST-ELLE ESSENTIELLEMENT SURNATURELLE ? L'EST-ELLE A RAISON DE SON OBJET FORMEL ?

Après le concile de Trente, les thomistes rejettent encore plus catégoriquement l'opinion de Scot. Gonet[1], à propos de la question : la grâce habituelle est-elle surnaturelle par son essence même (entitative) ? dit : « L'opinion de Scot est généralement rejetée, parce qu'elle ne distingue pas le surnaturel *quoad entitatem*, ou intrinsèque, du surnaturel *quoad modum*, ou extrinsèque ; elle est opposée au sentiment commun des théologiens, qui admettent en nous des dons surnaturels *quoad substantiam ;* bien plus, elle est contraire à la foi qui reconnaît l'existence de ces mêmes dons. »

Tous les thomistes parlent comme Gonet. (Voir Jean de Saint-Thomas, Lemos, Salmanticenses, Billuart). Bien plus, les plus fidèles commentateurs de Scot, comme Lychetus, reconnaissent, à partir du concile de Trente, qu'il faut admettre que la grâce et les vertus infuses comme la foi sont surnaturelles *quoad substantiam*. Lichetus[2] écrit : « Usque ad concilium Tridentinum, a tempore concilii Viennensis erat tantum probabilius quod darentur habitus

1. *De Gratia*, disp. II, a. 3.
2. In Scot, III. *Sent.*, disp. 25, q. 2, nº 72 (édit. Vivès, vol. 15, p. 200).

per se infusi, et post concilium Tridentinum id majorem certitudinem obtinuit, et mihi verisimilius est quod sit de fide, quod dentur aliqua auxilia physica *per se* infusa ad illos actus. »

Et les Salmanticenses peuvent écrire : « Praesupponendum est habitum fidei theologicae esse per se infusum, et quoad speciem supernaturalem. In hoc enim conveniunt jam omnes theologi. Et merito : tum quia ita videtur esse diffinitum in Concilio Tridentino sess. 6, cap. 7, can. 11 et 12, et ideo non desunt graves Doctores, qui doceant id esse certum secundum fidem. Tum quia fides theologica est ejusdem ordinis cum gratia sanctificante, quam certum est esse entitative supernaturalem[1]. » Suarez parle de même (*loco cit.*).

Mais si tous les théologiens scolastiques depuis le concile de Trente reconnaissent que la grâce habituelle et la foi théologale sont surnaturelles *quoad substantiam*, plusieurs[2], chez lesquels on retrouve la tendance nominaliste, prétendent que la foi théologale n'a pas besoin pour cela d'un objet formel ou motif formel essentiellement surnaturel et inaccessible à la foi naturelle ou acquise[3].

Le P. Bainvel, sans vouloir prendre parti dans le

1. Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, § 1, nº 25.
2. Coninck, Granados, Ripalda, de Lugo...
3. Cette thèse était récemment exposée dans l'opuscule de M. E. David, *De Objecto formali actus salutaris*. Bonn, Hanstein. L'auteur y soutient que l'acte salutaire n'a pas d'objet formel propre. Le R. P. M. Martin, O. P., recenseur de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, « Bulletin de théologie spéculative », 20 oct. 1913, p. 802, y a vu comme nous la thèse nominaliste ; il ajoute : « M. David a cru pouvoir — mais avec quelles peines ! — se réclamer du haut patronage de saint Thomas. Vains efforts ! Le lecteur averti constatera... que le sens des termes employés par saint Thomas est différent de celui que leur prête l'auteur. »

débat, expose très justement cette théorie lorsqu'il écrit : « Que, en général, les actes humains se spécifient par leur objet formel, ou, ce qui revient au même, par leur motif, c'est indubitable. Mais *que l'acte, en tant que surnaturel, ait toujours un motif surnaturel*, et que la nécessité absolue de la grâce pour les actes surnaturels tienne précisément à la disproportion de la faculté avec ce motif ou cet objet formel, *c'est ce que plus d'un conteste*, en relevant vivement la confusion que leurs adversaires semblent faire souvent entre la *spécification de l'acte comme acte moral* et sa *spécification comme acte surnaturel*[1]. »

Nous avons répondu[2] : mais alors la foi surnaturelle et la foi naturelle (fondée sur la connaissance purement rationnelle des signes miraculeux de la révélation) ne diffèrent plus qu'au point de vue *moral;* n'est-ce pas revenir au nominalisme d'Ockam, de G. Biel, et favoriser le baïanisme?

Ces derniers temps plusieurs théologiens ont essayé de montrer que la foi théologale peut rester *ontologiquement surnaturelle sans avoir un objet ou motif essentiellement surnaturel* et inaccessible à la foi naturelle. Nous ne voyons plus ce que devient alors le principe fondamental : *species cujuslibet habitus*

1. Bainvel, *la Foi et l'Acte de foi*, p. 168.

2. Cf. chap. précédent. Les Salmanticenses (*de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, nº 31) répondaient de même à Molina : « Ex doctrina hujus auctoris sequitur non esse necessarium habitum fidei theologicae ; nam *illa coaptatio* et *proportio ad finem supernaturalem superaddita actibus naturalibus potest optime illis communicari absque habitu supernaturali*, qui proxime actum eliciat, ut constat in actibus virtutum naturalium, qui in homine justo sunt meritorii... Ex quo ulterius fieret assensum fidei theologicae secundum se consideratum nihil magis habere, aut conducere ad finem supernaturalem, quam actus virtutum naturalium. »

dependet ex formali ratione objecti (IIª IIªᵉ, q. 5, a. 3). Voici comment on a tâché de le maintenir : « Un acte peut être considéré dans son *espèce logique :* en tel cas *sa substance est sa tendance essentielle à son objet propre;* son mode est constitué par les différenciations accessoires, qui n'altèrent pas cet élément principal. Il peut être, au contraire, envisagé dans son *espèce ontologique : sa substance alors est l'énergie physique qui le produit;* son mode, ce sont les déterminations secondaires qu'il peut recevoir du fait de sa production lente ou rapide, aisée ou difficile, ou de son acceptation pour une fin donnée... On le voit, le mot « surnaturel *quoad substantiam* » prête à l'équivoque. Au sens *ontologique* du terme, les théologiens jésuites se prononcent pour la surnaturalité stricte (entitative) de l'acte de foi... Au sens *logique* du mot, les Jésuites, à l'exception des suaréziens, tiennent généralement pour l'identité substantielle, non certes de la foi scientifique et de la foi d'autorité, mais d'une foi d'autorité naturelle et d'une foi d'autorité surnaturelle : les éléments notionnels en seraient les mêmes. »

C'est bien ce que nous disions : « Beaucoup de théologiens modernes refusent aux vertus théologales un objet ou motif formel essentiellement surnaturel[2], inaccessible à la foi naturelle, tout en s'efforçant de maintenir que ces vertus sont surnaturelles *quoad substantiam*[1]. » On s'étonne de voir pareille doctrine suspectée de naturalisme : « N'est-ce donc rien, demande-t-on, qu'une spécification *ontologique*, qui transporte l'acte dans l'ordre divin ? »

Mais toute la question est de savoir précisément

1. Spécification logique, selon la nouvelle terminologie.

2. Spécification ontologique.

si ce qu'on appelle d'un très grand mot *spécification ontologique* peut subsister sans ce qu'on appelle assez dédaigneusement *spécification logique*. En d'autres termes, l'acte de foi théologale peut-il être encore *essentiellement* surnaturel par l'énergie physique qui le produit, s'il ne l'est pas par sa tendance essentielle à son objet propre ? et s'il n'a pas un objet ou motif inaccessible à la foi naturelle, pourquoi une énergie essentiellement surnaturelle serait-elle nécessairement requise pour le produire ? L'intellection peut-elle être *essentiellement* différente de la sensation par l'énergie physique qui la produit, si elle ne l'est pas par sa tendance essentielle à son objet propre ? Et si son objet propre n'est pas inaccessible à la sensation, pourquoi faut-il nécessairement une énergie purement spirituelle pour la produire ? Il y a là une impossibilité métaphysique ; selon le principe « species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione ojecti », toute faculté, toute vertu étant *essentiellement relative* à un objet, est spécifiée par cet objet et ne peut avoir une spécification intrinsèque indépendante de l'objet ; elle ne lui serait plus *essentiellement* relative et deviendrait un absolu. Si la sensation n'était pas spécifiée par son objet propre, pourquoi serait-elle incapable d'atteindre l'objet propre de l'intellection, et que deviendraient alors les preuves de la spiritualité de l'âme ? Méconnaître l'objet formel ou le motif propre de la foi surnaturelle, le rendre accessible à la foi naturelle, n'est-ce pas détruire métaphysiquement le fondement objectif de la surnaturalité de la foi ? [1] Toute la question est là.

1. Dire que l'*acte* de foi surnaturelle est ontologiquement spécifié non par son motif formel ou son objet, mais *par le principe* qui le produit, *par la vertu infuse*, c'est renverser l'ordre des choses ; la vertu est spécifiée par l'acte (potentia dicitur ad actum), et l'acte par l'objet. Et c'est seulement reculer la question, car la vertu elle-même devra bien être spécifiée par l'objet auquel elle est essentiellement ordonnée.

Nous ne croyions surprendre personne en posant cette question, car nous ne faisons que répéter ce qu'ont toujours dit les principaux thomistes [1] contre les nominalistes, Scot et Molina, et ce que dit aussi très clairement Suarez. Nous avons exposé ailleurs [2] longuement la doctrine thomiste sur ce point fondamental qui est au cœur même de toute théologie, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de la distinction essentielle du naturel et du surnaturel en nous. Pour montrer que nous n'avons rien avancé de nouveau, il nous suffira ici de reproduire les principales assertions des théologiens qui défendent notre thèse.

Parmi eux, nous choisirons le moins suspect de rigueur excessive contre les nominalistes et contre Scot et Molina, nous voulons dire Suarez. Nous verrons ensuite comment s'expriment les thomistes et saint Thomas lui-même et ce qui ressort du langage même de l'Écriture et de l'Église.

* * *

Suarez, qui a souvent cherché un milieu entre saint Thomas et Scot, n'a jamais été très exigeant sur la distinction essentielle du naturel et du surnaturel. Il admet même l'existence d'une *puissance obédientielle active* qui, aux yeux des thomistes,

1. CAJETAN, in I^a II^{ae}, q. 63, a. 3 ; II^a II^{ae}, q. 17, a. 5; JEAN DE SAINT THOMAS, *de Gratia*, disp. XX, a. 2 ; LEMOS, *Panoplia gratiae*, IV, tr. I, a. 1 ; BILLUART, *de Gratia*, diss. III, a. 2, § II ; Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III.

2. Cf. *de Revelatione*, 3e édit. de l'ouvrage complet, t. I, p. 458-515.

contient virtuellement la confusion des deux ordres ; car cette puissance serait *essentiellement naturelle* par son principe, à titre de propriété de la nature, et *essentiellement surnaturelle*, par l'objet qui la spécifierait. Ce qui, pour les thomistes, est une contradiction dans les termes[1].

Si peu exigeant que soit Suarez sur la distinction du naturel et du surnaturel, il est assez net dans la question qui nous occupe, et suit à peu près les thomistes. Il se demande dans son *de Gratia*, l. II, c. XI : « Peut-on avoir par les seules forces naturelles, sans le secours de la grâce, une foi acquise qui aurait *le même* motif formel que la foi infuse ? » Il énumère d'abord les raisons alléguées par certains théologiens en faveur de l'affirmative, celles mêmes reproduites aujourd'hui par plusieurs. Il note ensuite que Scot, les nominalistes, Cajetan[2] et Molina passent pour répondre oui. Il répond lui-même par la négative avec les thomistes Medina, Bannez, Soto, Capreolus (III, dist. 24, q. I, a. 3 ad argumenta Scoti), et montre que c'est la thèse de saint

1. Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, in Iam, q. 12, disp. XIV, a. 2, no 11, et Billuart, in Iam, q. 12, diss. IV, a. V, § III : « *Haec potentia obedientialis activa implicat contradictionem*, foret enim naturalis et supernaturalis simul : naturalis, quia omnibus agentibus naturalibus esset congenita, et eorum naturam sequens ut proprietas ; supernaturalis, quia immediate ordinaretur ad effectus supernaturales ; secundo *haec potentia obedientialis activa destrueret totum ordinem gratiae* : haec enim posita, superflua foret gratia, cum omnes effectus supernaturales qui tribuuntur gratiae aliisque habitibus supernaturalibus, fieri possint per istam potentiam obedientialem activam. » Jean de Saint-Thomas (*loco cit.*) voit justement dans cette notion suarézienne de la puissance obédientielle le point de départ des principales divergences de Suarez et des thomistes dans le traité de la grâce, notamment sur l'interprétation du « facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. »

2. Pourtant Cajetan enseigne le contraire contre Scot. Ia IIae, q. I, a. I.

Bonaventure (III, dist. 23, a. 2, q. 2), de Richard (*ibid.*, a. 7, q. 2), d'Alexandre de Halès (III p., q. 64, a. 2), de saint Thomas (IIa IIae, q. I, a. I ; q. 5, a. 2, a. 3 c, ad I ; III, d. 24, a. I, q. I, et aliis innumeris locis). Il ajoute même : « Communiter Doctores scribentes de fide. » De fait, tous les grands théologiens.

Suarez défend ensuite sa thèse de deux manières : théologiquement et philosophiquement. Théologiquement il note (nos 11, 12, 13, 17 et 21) le danger de pélagianisme : si, en effet, le motif formel de la foi divine n'est pas surnaturel et inaccessible à la foi naturelle, pour produire l'acte de foi selon ce motif, la grâce intérieure n'est plus nécessaire : il suffit de la révélation extérieure confirmée par les miracles naturellement connaissables. « Dicere autem, ajoute Suarez, no 17, majorem gratiam seu adjuvantem solum requiri, ut assensus *in genere entis*[1] sit perfectior, licet *ex vi objecti*[2] non esset necessarius, multum accedit ad id quod Pelagius dicebat, gratiam requiri tantum ad facilius. Item videtur fuga solum inventa ad eludenda testimonia Conciliorum et Patrum. »

Philosophiquement, Suarez, comme les thomistes, allègue le principe fondamental : les habitus sont spécifiés par les actes, et les actes par les objets (nos 22, 23). Il s'objecte ce que soutiennent plusieurs aujourd'hui : « Respondent aliqui, actus illos *per suas entitates formaliter et essentialiter distingui, neque oportere aliud formale distinctivum quaerere ex parte objecti.* » Et il répond : mais cela n'est rien moins que la destruction de toute la philosophie, « sed

1. Spécification ontologique, selon la terminologie nouvelle.
2. Spécification logique, selon la nouvelle terminologie.

hoc nihil aliud est, quam evertere principium illud de distinctione actuum ex objectis et totam philosophiam, quae docet, motus et omnia, quae habitudinem ad aliud essentialiter includunt, sive praedicamentalem, sive transcendentalem, *habere speciem*, et consequenter distinctionem *a terminis vel objectis, quae respiciunt.* »

Somme toute, Suarez donne à choisir à ses adversaires : la négation de la nécessité de la grâce ou celle de la philosophie. Il réfute les diverses objections et particulièrement celle qui est souvent reproduite aujourd'hui : si la foi divine a un motif formel inaccessible à la foi naturelle acquise, l'expérience psychologique devrait en témoigner ; or il n'en est rien. « Quel converti, au moment de son premier acte de foi, demande-t-on, quel catholique après une faute contre la foi, ont jamais observé en eux ce passage de la vision naturelle à la vision surnaturelle du motif de la foi ou de l'objet de la foi ? » — Avons-nous jamais prétendu qu'il y a une vision surnaturelle, une petite vision béatifique dans l'obscurité de la foi divine ? Il y a certes une *illumination du Saint-Esprit* affirmée par le concile d'Orange[1] et le concile du Vatican[2], *et se peut-il que cette illumination reste sans effet formel* dans l'intelligence du fidèle ? Mais l'expérience psychologique ne suffit à nous faire discerner avec évidence cet effet surnaturel de l'illumination du Saint-Esprit, des effets de la lumière naturelle de notre intelligence. « Cum in his actibus, remarque Suarez,

1. Denzinger, 10e édit., n° 180.
2. Denzinger, n° 1791 : « Nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque *illuminatione* et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. »

semper concurrant aliquomodo, et naturalia et supernaturalia motiva, ut dixi, nunquam homo satis evidenter discernit, an ex pura supernaturali ratione moveatur et operetur, et hoc est satis, ut nunquam possit omnino esse certus de fide, vel operatione sua, quamvis de illa magnas possit habere conjecturas. »

Saint Thomas note même que dans l'instinct prophétique, qui est quelque chose d'imparfait comme révélation, le prophète juge surnaturellement, sans bien discerner toujours que c'est surnaturellement qu'il juge. « Ad ea quae cognoscit propheta per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. » (IIa IIae, q. 171, a. 5.) Saint Augustin dit de même de cet instinctus : « quem nescientes humanae mentes patiuntur. » (*Sup. Genes. ad. litt.*, c. 17.)

Suarez ne voit donc pas moins de danger que les thomistes dans la doctrine qu'il combat. Les Salmanticenses (*de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n° 60) lui reprochent pourtant une concession aux adversaires. Après avoir remarqué eux-mêmes que rien ne subsisterait en philosophie de la doctrine de la spécification des puissances et des habitus, ils ajoutent : « Nous ne pouvons louer Suarez, qui, après avoir défendu de plusieurs manières le sentiment commun, s'écarte ensuite de ce qui en est le principe premier en admettant (nos 29 et 30) que *de puissance absolue* il peut y avoir dans la même faculté deux actes spécifiquement distincts qui aient le même objet formel[1]. Par là Suarez affaiblit et

1. Suarez cependant ne fait pas cette concession pour deux

énerve tout ce qu'il avait dit auparavant. Car la spécification qui concerne l'essence des choses abstrait des dispositions relatives à la puissance ordinaire ou extraordinaire de Dieu. » De plus, sa thèse de la puissance obédientielle *active* ne compromet pas moins la distinction essentielle du naturel et du surnaturel[1].

Saint Thomas lui-même n'avait-il pas répondu d'avance aux nominalistes, en déterminant contre les Pélagiens la cause pour laquelle la grâce intérieure et l'habitus surnaturel de foi sont nécessaires, pour adhérer formellement aux mystères révélés? *Cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus*[2]. La nécessité absolue de la grâce tient à la disproportion de notre intelligence naturelle avec l'objet surnaturel à croire et le motif surnaturel pour lequel il faut croire. Il faut adhérer non pas seulement au témoignage sensible des miracles naturellement connaissable, mais au témoignage essentiellement surnaturel du Père céleste, ou de Dieu principe de l'ordre surnaturel. Ce témoignage, dit saint Thomas dans un texte déjà cité, in Joan., c. 5. leç. VI, nº 9, seul le fidèle éclairé intérieurement par le Saint-Esprit peut l'entendre : « Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet *sensibiliter* et *intelligibiliter*. *Sensibiliter* quidem, sicut per vocem sensibilem (et miracula) ; et hoc modo testificatus fuit Moysi in monte Sinaï... *Intelligibiliter* autem testificatur inspirando

actes dont l'un serait naturel et l'autre surnaturel, mais seulement pour deux actes naturels.

1. Cf. Joan. a sancto Thoma, in Iam, q. 12, disp. XIV, a. 2, nº 11.
2. IIa IIae, q. 6, a. 2.

in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primae ergo testificationis (vos Judei increduli) capaces fuistis : nec mirum, quia non fuerunt Dei *nisi effective* (surnaturel modal d'efficience), ut dictum est, voces illae et species. Sed *non intelligibilis illius vocis* : *Neque vocem ejus unquam audistis*, etc. ; id est participes ejus non fuistis... Id est non habuistis istud testimonium intelligibile et ideo subdit : *Et verbum ejus non habetis in vobis manens*... Omne autem verbum a Deo inspiratum est *quaedam participata similitudo illius* (surnaturel quoad substantiam). »

C'est cette doctrine de saint Thomas que les Salmanticenses résument en allant au fond de la question que Suarez n'a vu qu'à demi, semble-t-il : « L'homme peut bien, par ses forces naturelles, s'appuyer sur le témoignage de *Dieu, auteur de la nature* (et cause du miracle naturellement connaissable), mais il ne peut sans la grâce surnaturelle s'appuyer sur le témoignage de Dieu, *auteur de l'ordre surnaturel*, sur la voix du Père céleste, qui est principe d'une certitude surnaturelle[1]. » Cette distinction s'impose pour éviter de confondre la foi surnaturelle et la foi naturelle, non moins que pour distinguer la charité de l'amour naturel de Dieu, et ce serait adopter l'erreur de Baïus que la nier. On connaît en effet la 34e proposition de Baïus : Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo *Deus* amatur *ut auctor naturae*, et gratuiti, quo *Deus* amatur *ut beatificator*, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. » (DENZINGER, 1034[2]).

1. Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, nº 40.
2. Est aussi condamnée la proposition rosminienne : « Deus

Nous ne pouvons sans la grâce entendre le témoignage essentiellement surnaturel de l'Esprit qui « révèle les profondeurs de Dieu », comme dit saint Paul, et les richesses de sa vie intime. « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. » (I Cor., II, 10). L'ordre des agents doit répondre à l'ordre des fins, et l'action doit être spécifiée par son objet, par suite, pour révéler les mystères strictement surnaturels, il faut une action révélatrice du même ordre (surnaturelle quoad substantiam et non seulement quoad modum) ; elle est le motif formel de notre foi infuse, et reste de ce point de vue inaccessible à la foi naturelle ou acquise[1].

est objectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum ad extra. » (DENZ., 1928).

1. Si Dieu ne nous avait surnaturellement révélé que *les vérités naturelles de la religion* (l'extension universelle de sa Providence, l'immortalité de l'âme, etc.) et avait confirmé sa parole par des miracles, la révélation eût été surnaturelle *quoad modum tantum*, quant au mode de sa production, mais non pas *quoad substantiam*, c'est-à-dire essentiellement ou à raison de son objet.

Au contraire la Révélation de l'ancien et du nouveau Testament est *doublement surnaturelle : quoad modum* et *quoad substantiam*, à raison de son objet formel : les mystères essentiellement surnaturels de la vie intime de Dieu.

Dès lors elle peut être *connue naturellement* sous un de ses aspects (en tant qu'elle est confirmée par des miracles et autres signes) et *connue surnaturellement* sous son aspect le plus élevé. C'est l'application toute simple de la distinction classique, rejetée par Baïus, entre *Dieu auteur et maître de la nature* et *Dieu auteur de la grâce*.

On a écrit dernièrement que cette doctrine n'est pas conforme à celle de saint Thomas, et qu'elle aurait été constituée par des thomistes du XVIe siècle. — De ce point de vue, qui est celui d'un *littéralisme* assez matériel, ce qui n'est qu'*implicitement* dans les termes mêmes de saint Thomas ne serait pas conforme à sa doctrine.

De plus la distinction proposée ici par les thomistes est même *explicitement* chez saint Thomas, par exemple : Ia, q. 62, a. 2, ad 1 : « Angelus naturaliter diligit *Deum* in quantum est *principium naturalis esse*. Hic autem loquimur de conversione ad

Et c'est pourquoi l'*Écriture* et l'*Église* attribuent la révélation à Dieu en tant précisément qu'il est le Père céleste et non pas en tant précisément qu'il est l'Auteur de la nature. L'Auteur libre de la nature peut bien faire des miracles, c'est pourquoi on traite de la possibilité du miracle en philosophie qui considère Dieu *sub ratione communi entis, non sub ratione propriissima Deitatis*. Pour révéler les mystères surnaturels Dieu agit *sub ratione Deitatis*[1], selon sa vie intime qu'il veut nous communiquer pour faire de nous non pas seulement ses créatures, mais ses fils. C'est ainsi que l'Écriture et l'Église attribuent toujours la révélation soit au Père céleste, soit au Saint-Esprit ; voir les textes scripturaires cités par le Concile du Vatican au chapitre sur la révélation (DENZ., 1785, 1795) : « Nous prêchons une sagesse de Dieu mystérieuse et cachée... Cette sagesse, nul des princes de ce siècle ne l'a connue... Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, — des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. C'est à nous que Dieu les a révélées *par son Esprit*, car l'Esprit pénètre tout, même les *profondeurs de Dieu*... Personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'*Esprit de Dieu*. » (I Cor., c. II, v. 7.) Le *Credo* dira : « Spiritus Sanctus qui locutus est per prophetas. » Autre texte cité par le concile : « Je vous bénis, *Père*, Seigneur du Ciel et de la Terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux

Deum, in quantum est *beatificans* per suae essentiae visionem. » Cette distinction donnée ici par saint Thomas pour l'amour de Dieu vaut manifestement aussi pour notre connaissance de Dieu.

1. Secundum « id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum » (Ia, q. 1, a. 6).

prudents, et les avez révélées aux petits. Oui, *Père*, je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi. Toutes choses m'ont été données par mon *Père;* personne ne connaît le Fils, si ce n'est le *Père*, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le *Fils* a voulu le révéler. » (Math., IX, v. 25). Le Dieu qui révèle n'est pas seulement la Cause première, l'Auteur de l'univers, qu'ont pu connaître Platon et Aristote, c'est le Père céleste, c'est Dieu dans sa vie intime, Trine et Un. De même Jésus dit à Pierre : « Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est *mon Père* qui est dans les cieux. » (Math., XVI, v. 17.) Notre-Seigneur dit encore : « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais, rendent témoignage de moi, que c'est le Père qui m'a envoyé. Et le *Père* qui m'a envoyé *a rendu lui-même témoignage de moi.* Vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, et vous n'avez point sa parole demeurant en vous, parce que vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé. » (Jean, VI, 37.) C'est ce passage dont nous avons cité plus haut le commentaire de saint Thomas. L'Ancien Testament disait équivalemment : Deus salutaris noster.

De même les *prima credibilia* qu'il est absolument nécessaire de croire pour être sauvé, *quod Deus est et remunerator est*, visent directement non pas seulement Dieu auteur de la nature, mais Dieu *Père céleste*, auteur de l'ordre surnaturel. De ce point de vue seulement ils impliquent le mystère de la Sainte-Trinité et ne peuvent être connus que par révélation[1]. N'est-ce pas pour cela que fut condamnée la proposition : « Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad salutem sufficit. » Aussi les thomistes admettent-ils généralement que le philosophe chrétien qui s'est démontré l'existence de Dieu auteur de la nature, peut et doit croire l'existence de Dieu auteur de l'ordre surnaturel (cf. GONET, *de Fide*, art. VI, § II).

Quelle difficulté y a-t-il à distinguer dans le fait de la révélation un aspect extérieur accessible à la raison, et un autre intime accessible seulement à la lumière intérieure de la foi ? Ainsi le fait que Jésus-Christ est mort par amour pour nous sur la croix peut être connu par la seule raison, qui y voit seulement, comme les protestants libéraux, un amour héroïque et le plus grand exemple de force morale, et ce même fait peut être connu par la foi, qui y voit un acte non seulement essentiellement surnaturel, mais théandrique, d'une valeur infinie. Ainsi encore l'infaillibilité de l'Église se manifeste extérieurement par les notes de l'Église, et dans ce qu'elle a d'intime elle est de foi.

1. Saint Thomas dit à ce sujet (IIª IIª, q. I, a. 7) : « Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis simpliciter contineantur : sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum, *Impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per philosophum in IV Metaph. *Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus;* scilicet ut credatur *Deum esse*, et *providentiam habere circa homines ;* secundum illud ad Hebr. II : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. » In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit. In fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem... Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem : quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium Patrum licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum. »

Il n'est donc pas étonnant que les thomistes et aussi Suarez aient toujours vu des affinités avec le semi-pélagianisme dans la doctrine qui soutient que la foi théologale infuse n'a pas un motif formel propre, essentiellement surnaturel et inaccessible à la foi naturelle scientifique ou d'autorité. Billuart, qui résume l'enseignement des thomistes, remarque (*de Gratia*, diss. III, a. II, § II) : il ne suffit pas de dire, pour respecter le Concile d'Orange, que la grâce est requise pour croire *ut oportet ad salutem*, car celui qui croit en s'appuyant sur le vrai motif formel de la foi divine, croit déjà *ut oportet*; et si ce motif formel est accessible à la foi naturelle, on ne voit plus pourquoi la grâce est nécessaire. On revient à une simple nécessité de fait et non de droit, reconnue par les nominalistes pour éviter l'hérésie. On perd ainsi le sens du mystère dans l'ordre même de la grâce.

* * *

Solution des difficultés.

PREMIÈRE OBJECTION. — On a objecté contre le principe de la spécification des actes par leur objet formel que la vision de l'aigle est spécifiquement distincte de celle du chien et qu'elles ont pourtant le même objet formel : la couleur.

A cela il faut répondre avec Cajetan[1] : il n'y a

1. Cf. CAJETANUM in Iam, q. 77, a. 3, nº VI. « Adverte hic quod de potentiis animae possumus dupliciter loqui. Uno modo, *in quantum sunt potentiae* (scil. formaliter) ; et sic est totus sermo praesens. Alio modo, *in quantum sunt proprietates* talis naturae : et sic non loquimur. Sic enim distinguuntur juxta diversitatem naturarum quibus insunt, juxta illud Averroïs, I *de Anima*, comm. LIII : *Membra hominis diversa sunt specie a membris*

là qu'une *différence matérielle*, celle de l'œil de l'aigle qui diffère de l'œil du chien, et non pas une différence formelle de *la vision en tant que vision* ; tout au plus il y a entre ces deux visions comme telle, une différence accidentelle, comme entre la vue normale et celle du myope. Le principe invoqué doit se prendre *formellement* ; l'acte, *comme acte*, est spécifié par l'objet formel vers lequel il tend.

DEUXIÈME OBJECTION. — *La principale difficulté* qu'on soulève contre notre thèse, c'est que l'expérience psychologique du fidèle ne parvient pas à discerner le motif formel surnaturel de tout autre naturellement connaissable : « Quel converti, nous dit-on, au moment de son premier acte de foi, quel catholique après une faute contre la foi, ont jamais observé ce passage de la vision naturelle à la vision surnaturelle du motif de la foi ou de l'objet de foi ? Quel fidèle... a jamais pu traduire une seule note de sa vision de foi, qui lui fût exclusivement réservée ? »

Nous n'avons jamais parlé de *vision surnaturelle*, mais de foi divine sous « l'illumination du Saint-Esprit » mentionnée par les Conciles d'Orange et du Vatican. Se peut-il que cette illumination soit reçue dans notre intelligence sans y produire son

leonis. » Ainsi l'œil de l'aigle diffère de l'œil du chien, mais la vision de l'aigle ne diffère pas spécifiquement comme vision de celle du chien. Le principe invoqué doit s'entendre formellement et non pas matériellement. Au sujet du principe : les facultés, les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet formel, on a écrit récemment : *non generatim valet*. Ce serait un principe métaphysique qui aurait des exceptions. Mais un principe métaphysique qui aurait des exceptions ne serait plus métaphysique ou absolument nécessaire. Il faudrait dire de lui comme du sel affadi : *ad nihilum valet ultra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus*. Or c'est par ce principe qu'on établit la différence spécifique de l'imagination et de l'intelligence, ce qui est le fondement de la preuve de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme.

effet formel ? A quoi serait-elle utile ? Rien n'est vain surtout dans l'ordre surnaturel, mais il est assez surprenant qu'on veuille discerner clairement par l'expérience psychologique cet effet formel, qu'on soutienne que « l'expérience suffit à dirimer ce débat ». Ce débat n'est pas d'ordre expérimental, mais métaphysique, bien plus d'ordre tout surnaturel et théologique. Seules les données de la révélation surnaturelle et les notions rationnelles dans lesquelles elles s'expriment peuvent résoudre la question. La lumière qui éclaire la science théologique (car il existe certes au-dessous des définitions de l'Église une science théologique, et non pas seulement des hypothèses théologiques) n'est pas l'expérience, mais la révélation virtuelle, c'est-à-dire la révélation en tant qu'elle contient virtuellement les conclusions déduites à l'aide d'une prémisse rationnelle.

Le recours à « l'expérience suffisant à dirimer le débat » fait penser ici aux empiristes qui n'admettent que les phénomènes sensibles, et qui demandent qu'on leur montre la *substance*, comme si elle était seulement un phénomène foncier encore accessible aux sens. Des mécanistes demandent aux vitalistes de leur montrer le principe vital, comme s'il ressemblait à un feu follet. Des nominalistes exigeraient, pour admettre la supériorité essentielle de l'intellection sur la sensation, et la distinction essentielle de leur objet formel, qu'on leur fasse voir une réalité purement spirituelle, un esprit pur. Le nominaliste Durand réduisait le caractère sacerdotal à n'être qu'une dénomination extrinsèque, une relation de raison, probablement parce qu'il ne l'avait jamais expérimenté. Les théologiens du

XVIIe et du XVIIIe siècles, qui, après Descartes, niaient la distinction de la substance et des accidents, ne pouvant plus admettre d'accidents surnaturels, réduisaient la vie de la grâce à ce que nous en manifeste l'expérience psychologique, et la vie surnaturelle était ramenée à la vie morale.

Ici-bas nous ne connaissons l'intelligible que dans le sensible, et le surnaturel qui est essentiellement distinct en nous de notre activité naturelle n'en est pas tellement séparé que nous puissions le discerner expérimentalement avec évidence de ce qui n'est pas lui. Nous disions plus haut, selon saint Thomas, que le prophète lui-même, lorsqu'il ne reçoit que l'instinct prophétique, ne peut pas toujours discerner si la lumière qui éclaire son esprit est celle de Dieu ou celle des principes de la raison naturelle.

Sans qu'un pareil discernement soit nécessaire, le fidèle, sous l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit dont parlent les Conciles d'Orange et du Vatican, entend *la voix du Père céleste* par l'organe de l'Église. Il atteint ainsi dans l'obscurité de la foi un motif formel inaccessible au démon et aussi à la foi naturelle d'autorité. L'intelligence naturelle la plus perspicace, tant qu'elle n'a pas reçu la grâce de la foi, constate seulement du dehors les miracles ou autres signes qui l'empêchent de nier l'intervention de l'*Auteur de la nature* dans le prophète et dans l'Église. Aussi ne peut-elle entendre que *matériellement* la révélation divine et les mystères surnaturels.

La chose est fort simple ; il suffit d'un exemple pour la faire bien entendre. Une symphonie de Beethoven peut être entendue de deux façons fort différentes. Celui qui, sans être sourd, n'a aucun sens musical, ne peut l'entendre que *matériellement* ;

on dit de lui qu'il n'a pas d'oreille. Si on lui demande: Avez-vous entendu cette symphonie ? il peut répondre : Oui. Si on lui demande : Est-ce vraiment un chef-d'œuvre ? il ne peut répondre non ; il serait sot de nier ce qui est universellement reconnu par ceux qui sont bons juges en la matière ; ainsi pour le démon ce serait une sottise de nier le fait de la révélation, qui est par trop évident par ses signes. La symphonie de Beethoven est entendue de tout autre façon par un vrai musicien, il en saisit le *motif formel*. Non point qu'il perçoive immédiatement le génie de Beethoven, il ne l'atteint que par l'exécution matérielle de son œuvre, mais dans cette exécution il atteint ce qui est l'âme de la symphonie. Peut-il cependant indiquer *une seule note* qui n'ait pas été matériellement entendue par l'autre auditeur ? Non : ce dernier a bien entendu matériellement toutes les notes, mais l'âme de la symphonie lui a échappé ; à vrai dire, il a entendu des sons, et non la symphonie.

Il en est de même de la lecture de l'Évangile : l'intelligence naturelle la plus puissante, sans la grâce de la foi, entend *matériellement* le sens surnaturel des mystères de Dieu ; ce qu'elle perçoit proprement, c'est le sens humain des mots dont se compose le *Credo* : un peu comme un animal entend *matériellement* une parole humaine sans en percevoir le sens intelligible. Au contraire, l'intelligence surnaturalisée du plus humble des fidèles entend l'Évangile comme le musicien entend la symphonie de Beethoven ; au point de vue surnaturel, on peut dire du fidèle qu'il a de l'oreille. Il entend surnaturellement par la foi la voix du Père céleste, non pas d'une manière immédiate comme l'a entendue le

prophète, mais par l'organe de l'Église ; il entend ainsi formellement « les profondeurs de Dieu » que révèle la voix divine. Il y croit formellement, tandis que le démon ne peut dire qu'une chose : il n'est pas possible de le nier, ces paroles mystérieuses sont confirmées par l'Auteur même de la nature ; il faut bien matériellement les admettre, elles ne peuvent pas être fausses.

On objectera : « les éléments notionnels sont les mêmes pour la foi surnaturelle et la foi naturelle ; » c'est la même formule dogmatique.

Mais ce que le fidèle croit, ce n'est pas la formule dogmatique de la Trinité, c'est le mystère même caché en Dieu, les profondeurs de Dieu ; la formule n'est qu'un moyen de connaissance. Voir saint Thomas, IIa IIae, q. 1, a. 2. « Actus credentis non terminatur ad *enuntiabile*, sed ad *rem*. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide. »

En résumé, notre thèse se ramène donc à un argument : les facultés, les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet et motif formel. Or l'objet formel de la foi divine, c'est Dieu considéré dans sa vie intime, selon la raison propre de Déité, et non point selon la raison commune d'être accessible à la raison ; c'est le mystère surnaturel de la vie intime de Dieu. Le motif formel de cette foi divine, c'est l'autorité de Dieu révélateur, en tant qu'il est non pas seulement auteur de la nature, mais auteur de l'ordre de la grâce et de la gloire. Donc la foi divine est essentiellement surnaturelle, et non pas seulement surnaturelle quoad modum, comme l'ont soutenu les nominalistes.

On peut aussi, pour se servir de la concession

faite par les adversaires depuis le concile de Trente, mettre la conclusion à la place de la mineure, et écrire :

Les habitus, les vertus et aussi les actes sont spécifiés par leur objet et motif formel.

Or on concède, depuis le Concile de Trente, que l'habitus de foi théologale est surnaturel quoad substantiam.

Donc cet habitus et ces actes doivent avoir un motif formel essentiellement surnaturel, inaccessible à la foi naturelle. Comment une certitude essentiellement surnaturelle pourrait-elle être fondée formellement sur un motif naturellement connaissable ?

Enfin il est de foi qu'on ne peut sans la grâce croire *ut oportet ad salutem* ; or croire en vertu du vrai motif formel de la foi divine, c'est croire déjà *ut oportet*. Donc ce motif est inaccessible sans la grâce.

On peut voir dans les Salmanticenses[1] la réponse aux objections qui ont été faites contre ces arguments.

La doctrine que nous venons d'exposer n'est pas seulement une opinion d'école, ainsi que le remarque Suarez avec les thomistes, c'est la *doctrine classique*. Et les prédicateurs qui ont à montrer ce qu'est la foi dans toute sa profondeur et son élévation, ne parlent pas autrement. Ils reflètent l'Évangile. Qu'il nous suffise de citer, par exemple, ce passage de Mgr Gay[2], qu'il écrivit, j'imagine, sans penser à une école théologique plutôt qu'à une autre :

« Dès qu'en disant extérieurement le mot vivant de sa vie intime, c'est à nous que Dieu s'adresse,

1. *De Gratia*, t. XIV, disp. III, dub. III.
2. Mgr Gay, *les Vertus chrétiennes*, édit. in-12, t. I, pp. 159 et 160 dans le chap. sur la Foi.

il parle nécessairement une langue que nous pouvons entendre. Ses pensées infinies, pour ne considérer ici que ses communications intellectuelles, il les met dans des mots finis, dans des mots connus, usuels, et dont le sens est parfaitement déterminé d'avance. A ce titre, quand Dieu s'en sert, chacun de nous peut les percevoir et en saisir le sens humain. Dieu fait plus, et il devait faire plus : car ce n'est pas assez ici que nous sachions qu'on parle ; il faut surtout savoir qui parle, et que celui qui parle est Dieu. Il parle donc en Dieu, c'est-à-dire qu'il revêt ses paroles de caractères inimitables.

« Il ne se contente pas d'y répandre cette beauté intrinsèque qui ne peut leur manquer, mais que son excellence même tient au dessus de la portée du grand nombre, il les illustre, les confirme et les accrédite, aux yeux de tous, par toutes sortes d'œuvres de sa droite, et principalement par d'incontestables miracles : de telle sorte que non seulement on les peut raisonnablement tenir pour divines, mais que, sans mentir au bon sens et trahir sa propre raison, on ne peut les confondre avec celles qui ne le sont point. Il les inonde ainsi de clartés qui lui sont personnelles, et en se montrant, il les démontre.

« S'ensuit-il que les sens et la raison suffisent pour nous faire pénétrer dans ce dernier sanctuaire des choses ? Non pas certes. Ils peuvent bien nous donner, il est vrai, une connaissance physique ou historique des faits divins surnaturels, et c'est leur plus éminent emploi. Leur concours est ici indispensable ; sans eux, l'acte de foi serait radicalement impossible ; ils sont le sol où cet acte germe et qui lui sert d'appui. Mais pour ce qui est de la perception

réelle, commandée, méritoire du surnaturel révélé, les sens les plus exquis et la raison la plus exercée en demeurent tout à fait incapables. *La foi* seule nous la peut donner, et non seulement elle *est nécessaire pour nous faire adhérer à l'intime de la révélation, c'est-à-dire à la réalité divine énoncée en langue humaine*, mais encore nous ne saurions sans la grâce, qui l'inaugure en nous, nous rendre comme il convient aux preuves dont elle est appuyée... On peut dire comme les Juifs : « Ce prodige est manifeste, il n'y a point à le nier » ; et en même temps ajouter comme eux: « Menaçons donc les gens qui l'ont fait et forçons-les à se taire. (Act., IV, 16.)

« Sans la foi, l'homme le plus intelligent et le plus docte reste cet homme purement naturel que saint Paul appelle *animal*, et dont il dit qu'il « ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu ». Cet homme peut bien, il est vrai, percevoir quelque chose de Dieu : il suffit pour cela qu'il soit raisonnable ; mais ce qui est de « l'Esprit de Dieu », c'est-à-dire le divin révélé, le divin surnaturel..., tout cela lui est une sottise, une folie, un non-sens, enfin il n'y peut rien comprendre. *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei : stultitia enim est illi et* NON POTEST *intelligere*. (I Cor., II, 14.)

« L'esprit humain fût-il d'ailleurs capable de cette adhésion complète au témoignage que Dieu rend, par le miracle, à sa propre parole, resterait encore le cœur, qui a forcément ici sa part, et vraiment sa très large part. Car c'est un fait d'expérience, que nul ne croit qu'il ne veuille bien croire... »

Ainsi parle le sens chrétien, la foi pour lui est essentiellement surnaturelle, parce qu'elle doit adhérer à une réalité essentiellement surnaturelle, par

un motif essentiellement surnaturel, confirmé d'ailleurs par des signes naturellement connaissables. De telle sorte que *pour adhérer à l'intime de la révélation, au mystère surnaturel de la vie intime de Dieu, la grâce de la foi est nécessaire* non pas seulement d'une nécessité de fait instituée par Dieu, mais *d'une nécessité absolue fondée sur l'essence même de Dieu, sur la distinction* non point contingente, mais *absolument nécessaire, du naturel et du surnaturel,* d'une nature intellectuelle créée et de la nature divine en tant précisément qu'elle est divine. A cette condition seulement les fondements de la science théologique sont absolument nécessaires, et elle mérite le nom de science, de science immédiatement subordonnée à celle de Dieu et des bienheureux. (Ia, q. 1, a. 2, 5, 6.)

C'est là ce qu'ont méconnu les nominalistes, pour s'être arrêtés aux faits d'expérience, sans rechercher les raisons formelles des choses, qui seules peuvent rendre les faits intelligibles. Il n'y a aucune exagération à dire qu'un abîme sépare du nominalisme la vraie théologie ; elle ne se trouve plus en lui qu'à l'état de corruption. Mais le sens chrétien prend sa revanche, il aspire au vrai surnaturel inaccessible à la foi naturelle, et dès ici-bas il y adhère avec une certitude surnaturelle absolue, supérieure en soi à la certitude naturelle par laquelle notre raison adhère à la vérité du principe de contradiction. « Multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest. » (IIa IIae, q. 4, a. 8.)

La foi ainsi conçue est bien « *la substance des choses que nous espérons*[1] », et l'on comprend aisé-

1. Hebr., XI, 1.

ment comment elle demande à s'épanouir dans la contemplation surnaturelle, comme l'exprime saint Jean de la Croix[1] : « La foi, disent les théologiens, est une habitude surnaturelle de l'âme, tout ensemble certaine et obscure. La raison de son obscurité, c'est qu'elle nous incline à croire des vérités révélées par Dieu lui-même, vérités qui dépassent la lumière naturelle et excèdent la portée de tout entendement humain... L'éclat du soleil nous éblouit parfois et nous aveugle. Ainsi en est-il de la *lumière de la foi, qui par son intensité surpasse infiniment celle de notre entendement...* C'est précisément parce que la foi produit une nuit obscure dans l'âme qu'elle éclaire, « et nox illuminatio mea in deliciis meis » (Ps. 138). La nuit de la foi doit être ainsi notre guide dans les délices de la contemplation et de l'union à Dieu ; l'objet qu'elle nous manifeste obscurément dès ici-bas est la Trinité sainte que nous contemplerons sans voile dans l'éternité. » Cette doctrine suppose manifestement que la foi infuse est essentiellement surnaturelle de par son objet formel spécificateur : si cet objet formel était accessible sans la vertu infuse de foi, celle-ci serait inutile ; de même seraient inutiles l'espérance infuse et la charité infuse ; il suffirait d'avoir la bonne volonté naturelle dont parlaient les pélagiens[2].

Cet enseignement est capital pour celui qui veut conserver *le sens du mystère* dans l'ordre de la grâce, où il doit être plus que partout ailleurs.

1. *Montée du Carmel*, l. II, c. 3 et 9.
2. Nous avons exposé beaucoup plus longuement cette doctrine en un autre ouvrage, *De Revelatione*, t. I, pp. 458-515, et par rapport à la spiritualité dans *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 63-88.

CHAPITRE VI

LA PRÉDILECTION DIVINE ET LE SALUT POSSIBLE A TOUS

Pour prendre plus profondément conscience de ce que doit être le sens du mystère, surtout chez le théologien, voyons ce qu'il a été chez un saint Thomas en ce qu'il a écrit sur le grand problème de la prédilection divine et du salut possible à tous.

Nous avons noté plus haut (chap. IV), qu'en cette difficile question, saint Thomas, à la suite de saint Augustin, tient fermement contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme que *nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu, cause de tout bien*[1] ; et que, d'autre part, il affirme non moins fortement ce qu'a méconnu le protestantisme et le jansénisme, que *Dieu ne commande jamais l'impossible*, et qu'il rend par amour *réellement et pratiquement possible hic et nunc* à tout adulte l'accomplissement de ses préceptes, au moment même où ils obligent. Le concile de Trente l'affirme dans les termes mêmes de saint Augustin[2].

1. Cf. SAINT THOMAS, Iª, q. 20, a. 3.
2. Le Concile de Trente (DENZ., 804) rappelle cette doctrine contre les protestants en citant ces paroles de saint Augustin (*De natura et gratia*, c. 43, nº 50) : « *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* », et il ajoute : « et adjuvat ut possis ; *cujus mandata gravia non sunt* (I Joan., V, 3), cujus *jugum suave est et onus leve* (Matth., XI, 30). — De même a été condamnée la proposition contradictoire, qui est la première des cinq propositions de Jansenius (DENZ., 1092). Si Dieu commandait l'impossible, il ne serait ni juste, ni miséricordieux.

Il est ainsi absolument certain qu'au Calvaire, pour le mauvais larron, l'accomplissement du devoir fut *réellement et pratiquement* POSSIBLE *hic et nunc*, et que le bon larron qui ACCOMPLIT DE FAIT *son devoir*, fut plus aimé et plus aidé par Dieu. « Quis enim te discernit ? Quid habes quod non accepisti ? (I Cor., IV, 7.)

Mais autant chacun de ces deux principes pris à part est certain, autant leur intime conciliation est obscure. Pour la voir, il faudrait voir comment se concilient dans l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu, *l'infinie Justice*, *l'infinie Miséricorde* et *la souveraine Liberté*, qui a voulu faire miséricorde à tel des deux larrons plutôt qu'à l'autre, sans pourtant rendre impossible à l'autre l'accomplissement du devoir, mais au contraire en le lui rendant réellement *possible hic et nunc*.

Rappelons ici les textes les plus nets de saint Thomas sur les deux aspects opposés de ce mystère et sur ce qui, dans leur conciliation, reste caché à toute intelligence humaine ou angélique, avant qu'elle ait reçu la vision béatifique.

***

Dieu ne commande jamais l'impossible, mais il rend réellement possible à tout adulte l'accomplissement du devoir.

Ce principe, méconnu complètement par les premiers protestants et par les jansénistes, est souvent affirmé par saint Augustin, en particulier dans le texte fameux du *De Natura et gratia*, c. 43, nº 50, cité, nous venons de le dire, par le concile de Trente, sess. VI, cap. II.

C'est un principe évident dans l'ordre rationnel, car Dieu ne serait ni bon, ni sage, ni juste, ni miséricordieux, s'il commandait même une seule fois *l'impossible* ; le péché serait alors à proprement parler *inévitable* ; il ne serait plus dès lors un péché et ne pourrait être justement puni. La punition ne serait plus justice, mais cruauté.

Cette vérité évidente dans l'ordre rationnel est confirmée par la révélation de mille manières, en particulier par les deux textes scripturaires que rapporte le concile de Trente, loc. cit. : « *Mon joug est doux et mon fardeau est léger*, » dit le Seigneur (Matth., XI, 30), et on lit dans la Iᵉ Épître de saint Jean, V, 3 : « C'est aimer Dieu que de garder ses commandements. *Et ses commandements ne sont pas pénibles.* » L'homme qui volontairement y résiste de fait, *peut* ne pas y résister.

Saint Thomas *in Matthaeum*, XI, 30, dit que si le joug du Seigneur au début est assez difficile à porter, ensuite, pour celui qui aime, il devient doux, même dans les circonstances pénibles[1]. Item, Iᵃ IIᵃᵉ, q. 107, a. 4.

Dans *la Somme théologique*, Iᵃ IIᵃᵉ, q. 106, a. 2, ad 2ᵐ, saint Thomas écrit de même : « Si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori poena est dignus, tanquam auxilio sibi dato non utens : *nova lex enim quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.* — La loi nouvelle par elle-même donne un secours suffisant pour ne pas pécher. »

De plus il est sûr que, bien que le juste puisse pécher

1. « Omnia gravia et impossibilia levia facit amor. Unde si quis bene amat Christum, nihil est ei grave, et ideo lex nova non onerat. » SAINT THOMAS, *loc. cit.*

et pèche quelquefois, la grâce habituelle et les vertus infuses, qui dérivent d'elle, lui donnent *le pouvoir réel* d'accomplir des actes salutaires et méritoires, ce pouvoir augmente avec la grâce actuelle suffisante, qui suscite une bonne pensée, puis un bon désir, qui incline moralement au choix salutaire, sans pourtant nous le faire encore produire[1].

Dire que la grâce suffisante, qui donne *le pouvoir réel* d'accomplir les préceptes, n'est pas vraiment suffisante, parce qu'*elle ne les fait pas accomplir de fait*, c'est dire qu'elle n'est pas suffisante parce qu'elle n'est pas efficace de fait ; alors de ce point de vue, il faudrait dire que l'architecte qui n'édifie pas actuellement une maison, n'a pas la connaissance technique suffisante pour l'édifier. A ce compte nous ne *pourrions* faire que ce que nous faisons actuellement. Il n'y aurait de *puissance réelle* que lorsqu'il y aurait *l'acte* (au moins imparfait), comme le disaient dans l'antiquité les Mégariques, contre lesquels Aristote établit la distinction de puissance et acte[2]. Celui, disait-il, qui est *assis*, a la *puissance réelle* de se lever, non l'acte ; et celui qui est debout a *la puissance réelle* de s'asseoir, bien qu'il ne puisse pas être actuellement en même temps assis et debout[3].

Dire que la grâce suffisante, qui donne *le pouvoir réel* d'accomplir l'acte salutaire (sans le faire accomplir encore), n'est pas suffisante, ne rend pas cet accomplissement réellement possible, c'est dire que

1. Cf. Saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 109, a. 1 et 2, où la grâce habituelle (et les vertus infuses) est nettement distinguée de la grâce actuelle « *qua* homo movetur ad bene agendum ».

2. Cf. Aristote, *Métaph.*, l. IX (VIII) c. 3, Commentarium S. Thomae, lect. 3.

3. *Ibid.*

l'homme qui dort est aveugle. Et en réalité celui qui dort, bien qu'il ne voie nullement, a la *puissance réelle* de voir.

* * *

Saint Thomas montre bien que, *si quelqu'un*, avec le secours de la grâce actuelle prévenante, *fait ce qui est en son pouvoir, Dieu ne lui refuse pas la grâce habituelle ou sanctifiante*[1]. Même s'il était né dans les forêts et n'avait jamais entendu la prédication de l'Évangile, et s'il faisait ainsi, avec le secours de la grâce prévenante, ce que sa conscience lui dit, il recevrait d'autres secours, et serait conduit de grâce en grâce à celle de la foi et de la justification, par des moyens connus de Dieu, et finalement au salut[2]. Dieu ne commande jamais l'impossible et rend réellement possible à tous les adultes l'accomplissement de ses préceptes.

1. Cf. Iª IIªᵉ, q. 109, a. 6, ad 1ᵐ : « Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium : et secundum hoc homini praecipitur, quod se ad Deum convertat ; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jeremiae XXXI, 18 : *Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus.* Et Threnorum c. ultimo, 21 : *Converte nos Domine ad te et convertemur.* »

2. Cf. Iª IIªᵉ, q. 89, a. 6 : « Cum usum rationis habere incoeperit... primum quod tunc homini cogitandum occurrit est deliberare de seipso. Et siquidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem peccati originalis. » — *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1ᵐ (texte oublié par les jansénistes) : « *Hoc ad divinam Providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem*, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus (in silvis), ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime tenendum est, quod ei Deus vel *per internam inspirationem revelaret* quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem praedicatorem fidei ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. » — Pie IX parle de même dans l'Encyclique *Quanto conficiamur moerore*, 10 août 1863. (Cf. Denzinger, *Enchiridion...*, nº 1677).

Le refus divin de la grâce efficace de la conversion (*denegatio divina gratiae, vel subtractio gratiae*)[1] est une peine qui présuppose une faute au moins initiale, une résistance à la grâce suffisante prévenante, et par suite ce refus divin ou cette soustraction divine doit être bien distinguée de la *permission divine* de cette faute. Les confondre l'une avec l'autre ce serait admettre le principe du calvinisme[2].

***

Il suit de ces principes, comme l'admettent communément les thomistes, que la *grâce efficace*, qui est cause d'un acte imparfait comme l'attrition, est *suffisante* par rapport à un acte parfait comme la contrition. Elle en donne le pouvoir prochain, sans faire pourtant poser de fait cet acte de contrition. En d'autres termes : la grâce dite suffisante par rapport à un acte parfait, est efficace par rapport à un acte moins parfait.

1. Sur la *subtractio gratiae*, ou *denegatio gratiae*, toute différente de *la permission divine* du péché (surtout du premier péché), voir SAINT THOMAS, Ia IIae, q. 79, a. 3 : Utrum Deus sit causa excoecationis et indurationis : « Deus proprio suo judicio lumen gratiae non immittit illis, *in quibus obstaculum invenit.* » Item *ibid.* ad 1m : « Cum excoecatio et induratio ex parte *subtractionis gratiae* sint *quaedam poenae*, ex hac parte eis homo non fit deterior ; sed *deterior factus per culpam*, haec incurrit, sicut et coeteras poenas. » Mais le mystère reparaît en ce sens que cette faute ne serait pas arrivée si Dieu ne l'avait pas permise, et permise plutôt en cet homme que dans tel autre.

2. Sur la permission divine du péché voir SAINT THOMAS, Ia IIae, q. 79, a. 1 : « Contingit quod aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccatum, quod si praeberet, non peccarent : sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae... » Dieu *n'est pas tenu* d'empêcher toujours de défaillir une créature naturellement défectible, mais il peut permettre cette défaillance pour un plus grand bien. Cf. Ia, q. 22, a. 2, ad 2m ; q. 23, a. 5.

Il suit aussi de là que la grâce efficace (par exemple de la contrition) est offerte dans la grâce suffisante (relative au même acte), comme le fruit est offert dans la fleur. Mais le péché peut rendre stérile la grâce suffisante, comme la grêle tombe sur un arbre en fleurs qui promettait beaucoup de fruits.

Le péché ne se produira pas sans une permission divine et sera suivi d'une peine, tout d'abord de la soustraction divine de la grâce, qu'il ne faut pas confondre avec la permission divine du péché, puisque celle-ci précède la faute au lieu de la suivre.

Il y a là un clair obscur. Il est clair qu'il doit y avoir une grâce suffisante qui rende possible l'accomplissement des préceptes, et que si l'on ne résiste pas à cette grâce suffisante on recevra la grâce efficace[1]. Mais le mystère reste en ceci : *le fait de résister* à la grâce suffisante prévenante *est déjà un mal*, une déficience, qui ne peut venir de Dieu, mais uniquement de notre défectibilité, ou de la cause seconde déficiente. Au contraire *le fait de ne pas résister* à la grâce suffisante prévenante *est déjà un bien*, et donc il ne vient pas uniquement de nous, mais aussi et surtout de Dieu qui est cause de tout bien[2]. Reste alors le mystère : pourquoi Dieu permet-il que tel résiste à ses prévenances, tandis qu'il donne à tel autre de ne pas résister ? C'est le mystère qu'exprimait ainsi saint Augustin : « *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* » (*In Joannem*, tr. 26.)

1. Ia IIae, q. 112, a. 3.

2. Cf. SAINT THOMAS in *Ep. ad Hebr.*, XII, lect. 3 : « Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum gratiae, ex gratia procedit. »

***

Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.

Nous sommes ainsi conduits à l'autre aspect du mystère : D'où vient en dernière analyse qu'un tel est *meilleur* qu'un autre.

La raison philosophique, lorsqu'elle ne s'égare pas, suffit déjà à nous dire que *Dieu*, Souverain Bien, *est la source de tout bien fini*, que les créatures sont bonnes parce que Dieu leur veut du bien et le produit en elles et les aide à se perfectionner. Il suit de là que nul ne deviendrait *meilleur* qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu, si Dieu n'avait pas voulu de toute éternité qu'il y ait *plus de bien* en lui. Ainsi parle la droite raison dans l'ordre naturel.

L'Écriture parle de même dans l'ordre de la grâce. Le Sauveur, qui nous a dit (Jean, XV, 5) : « *Sans moi vous ne pouvez rien faire* » dans l'ordre du salut, a dit aussi au sujet de la prédilection divine pour les petits, auxquels Dieu donne l'humilité, parce qu'il veut les combler : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et les avez révélées aux petits. Oui, Père, *je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi, quoniam sic fuit placitum ante te* ». (Matth., XI, 25). Il a dit aussi en saint Jean, X, 27 : « Mes brebis entendent ma voix ; je les connais, et elles me suivront. Et je leur donnerai une vie éternelle, et *elles ne périront jamais* et *nul ne les ravira de ma main* : mon Père qui me les a données est plus grand que tous, et *nul ne peut les ravir de la main de mon Père.* » De même dans la prière sacerdotale, Jean, XVII, 12-24 : « Père, j'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et *pas un ne s'est perdu*, hormis le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie... Père, ceux que vous m'avez donnés, *je veux que là où je suis, ils y soient avec moi*, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée. »

Le commentaire de saint Thomas sur tous ces textes de saint Matthieu et de saint Jean met bien en relief la prédilection divine, de même celui qu'il a écrit sur les textes de saint Paul que nous allons citer.

Saint Paul écrit, I Cor., IV, 7 : « Ne vous enflez pas d'orgueil en faveur de l'un contre l'autre (d'Apollos, de Paul ou de Céphas). *Car qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ?* »

Saint Paul écrit aussi aux Philippiens, II, 13 : « *C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire selon son bon plaisir* » ; aux Ephésiens, IV, 7 : « A chacun de nous la grâce a été donnée *selon la mesure du don du Christ* » ; aux Romains, Rom., IX, 14 : « Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? Loin de là ! Car il a dit à Moïse : *Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion.* (Exode, XXXIII, 19). Ainsi donc, l'élection ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde » ; Rom., XI, 7 : « Que dirons-nous donc ? Ce qu'Israël cherche, il ne l'a pas obtenu ; mais ceux que Dieu a choisis (parmi les gentils et en Israël) l'ont obtenu » ; Rom., XII, 3 : « En vertu

de la grâce qui m'a été donnée, je dis à chacun de vous de ne pas s'estimer plus qu'il ne faut, mais d'avoir des sentiments modestes, *chacun selon la mesure de foi que Dieu lui a départie.* »

***

Toutes ces paroles inspirées se résument en ce principe : *comme l'amour de Dieu pour nous est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.* C'est le principe de prédilection, nettement formulé par saint Thomas, I^a, q. 20, a. 3. Utrum Deus aequaliter diligat omnia : « *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum*, ut dictum est, art. praeced, *non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* » *Ibid.*, a. 4. An Deus semper magis diligat meliora : « Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus, et sic *ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult.* Unde sequitur quod meliora plus amet. » *Ibid.* ad 1^m : « Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. » Dieu aime le Christ plus que tout le genre humain et que tout l'univers, puisqu'il l'a prédestiné à être son Fils unique, et cela avant la prévision d'aucun mérite du Sauveur, puisque ces mérites supposent la filiation divine.

Ce principe de prédilection ainsi formulé contient virtuellement le traité de la prédestination (I^a, q. 23, a. 2, 3, 4, 5) et celui de la grâce, qu'il s'agisse de la

grâce habituelle et de ses degrés ou de la grâce actuelle, soit suffisante soit efficace[1].

Saint Thomas a pu sans peine trouver ce principe et dans l'Écriture, et dans le IIe concile d'Orange contre les semi-pélagiens, et dans les œuvres de saint Augustin. Celui-ci a écrit (De dono perseverantiae, c. 9) : « Pourquoi, de deux adultes, celui-ci plutôt que celui-là est-il appelé de façon à se convertir, et de même pourquoi de deux enfants celui-ci reçoit-il la rémission du péché originel par le baptême et cet autre pas ? les jugements de Dieu sont inscrutables[2]. »

Saint Prosper parle de même en des formules

1. Cf. sur l'efficacité de la motion divine, SAINT THOMAS, I^a, q. 19, a. 8, q. 23, a. 5 ; I^a II^{ae}, q. 10, a. 4 ; q. 112, a. 3. En ce dernier article il écrit : « Intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit (in l. *De dono persev.*, c. 14) quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo cujus cor movet, gratiam (habitualem) consequatur, infallibiliter ipsam consequitur. »

Item I^a II^{ae}, q. 112, a. 4 : *Utrum gratia sit major in uno, quam in alio.* « Praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus praeparatur a Deo. Unde *prima causa hujus diversitatis* accipienda est *ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat* ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat... Unde Apostolus dicit ad Ephes., IV, 7, *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* » — Cf. saint THOMAM in Matth., XXV, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa.* » Item in *Epist. ad Ephes.*, IV, 7.

2. « *Ex duobus itaque parvulis* originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur et ille relinquatur ; et *ex duobus aetate jam grandibus impiis*, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt judicia Dei. *Ex duobus autem piis*, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei. Illud tamen fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex praedestinatis, illum non esse. *Nam si fuissent ex nobis*, ait unus praedestinatorum, qui de pectore Domini biberat hoc secretum, *mansissent utique nobiscum.* » — Cf. *Ibid.*, c. 12.

qui sont passées dans le concile d'Orange[1].

Dans la *Cité de Dieu*, l. XII, c. 9, saint Augustin parlant, non seulement des hommes, mais des anges, a écrit : « *Si utrique* (angeli, v. gr., Michael et Lucifer) *boni aequaliter creati sunt*, istis mala voluntate cadentibus, illi AMPLIUS ADJUTI ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt. — Si tous les anges (par ex. Lucifer comme Michel) ont été créés également bons, tandis que les uns sont tombés par leur mauvaise volonté, *les autres plus aidés* sont parvenus à cette béatitude parfaite, d'où ils ont la certitude de ne jamais déchoir[2]. » C'est dans ce chapitre que saint

1. Cf. Concile d'Orange : DENZINGER, *Enchiridion*, n° 182, can. 9 : « Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur. » (ex 22a sententia sancti Prosperi); n° 185 : « Quales nos diligat Deus : Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito » (ex 56a sententia sancti Prosperi) ; n° 193 : « Nulla facit homo bona quae non Deus praestat, ut faciat homo » (ex 412a sententia sancti Prosperi).

C'est aussi d'un texte de saint Prosper qu'a été tiré le canon 3e du concile de Quiersy (Carisiacum). Cf. DENZINGER, n° 318 : « Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (I Tim., II, 4), licet non omnes salventur. Quod autem *quidam salvantur, salvantis est donum*; quod autem *quidam pereunt, pereuntium est meritum* (seu demeritum). » L'avant dernière proposition est un énoncé du principe de prédilection : « Quod quidam salvantur, salvantis est donum. »

De même le concile de Tuzey en 860, où s'achevèrent les controverses soulevées par Gottschalck, énonce en commençant ce principe qui éclaire tout le problème : « *In coelo et in terra omnia quaecumque voluit* (Deus) *fecit* (Ps. 134). *Nihil enim in coelo et in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit* (si c'est un bien) *aut fieri juste permittit* (si c'est un mal). Cf. P. L., t. 126, c. 123.

En d'autres termes : nul bien n'arrive de fait que Dieu ne l'ait efficacement voulu, et nul mal n'arrive que Dieu ne l'ait permis. Saint Thomas dit de même, Ia, q. 19, a. 6, ad 1m fin. : « Quidquid Deus *simpliciter* vult, fit. »

2. Voir sur ce texte de saint Augustin ce qu'ont écrit bien des thomistes au début de leur traité de la grâce sous ce titre : « Utrum tam Adamo quam angelis fuerit necessaria gratia per se efficax ad perseverandum ? » Voir en particulier Jean de Saint-Thomas, Gonet, Salmanticenses, Billuart.

Augustin montre qu'aucune créature ne peut *se rendre meilleure* qu'une autre, sans être plus aimée et plus aidée par Dieu : « nisi ille qui bonam naturam, ex nihilo, sui capacem fecerat, ex seipso *faceret implendo meliorem* prius faciens excitando avidiorem ? » « La volonté des anges, quelque bonne qu'elle fût, n'eût pas franchi les limites d'un désir stérile, si celui qui de rien a fait cette nature capable de le contenir, ne l'eût rendue meilleure en la remplissant de lui-même, après avoir excité en elle un plus vif désir de le posséder ». Nul bien n'arrive que Dieu ne l'ait voulu, et nul mal que Dieu ne l'ait permis.

Saint Augustin écrit dans ce même ouvrage, l. XIV, c. 17 : « Qui oserait dire ou croire qu'il n'a pas été au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute de l'homme ou celle de l'ange ? » De fait Dieu a permis la chute de Lucifer, sans la provoquer ; il n'a pas permis une chute semblable en Michel ; mais il l'a aidé à arriver au terme de sa voie, ce dont saint Michel, comme tous les élus, doit lui rendre grâce éternellement. Les élus ont été plus aimés qu'il s'agisse des anges ou des hommes. Cela en vertu du principe qui ne pouvait échapper à la haute contemplation de saint Augustin : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien créé, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. » Lorsque saint Thomas formule ce principe de prédilection, Ia, q. 20, a. 3 et 4, il n'énonce pas une vérité qui aurait échappé à l'auteur de la *Cité de Dieu*; celui-ci avait saisi le sens profond des paroles des psaumes qui nous disent que *Dieu est*

l'auteur de tout bien, que *nul bien* n'arrive qu'il ne l'ait *voulu*, *nul mal* qu'il ne l'ait *permis*[1]. Il avait trop souvent commenté la parole du Sauveur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » et celle de saint Paul : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? »

***

Ce principe de prédilection est *absolument universel* et sans aucune exception possible, comme tout principe métaphysique. Il s'applique à tous les actes bons naturels ou surnaturels, faciles ou difficiles, soit dans l'état d'innocence, soit après le péché originel ; et il vaut pour l'ange comme pour l'homme. C'est pourquoi saint Thomas le formule de la façon la plus universelle : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset *aliquid* alio *melius* si Deus non vellet uni *majus bonum* quam alteri. » Iª, q. 20, a. 3. Saint Thomas dit au neutre : *nul être* ne serait meilleur qu'un autre, si Dieu ne lui avait pas voulu plus de bien, et cela est vrai même des créatures inanimées.

L'universalité absolue ou la valeur métaphysique de ce principe a échappé aux molinistes, mais aussi, on l'oublie trop souvent, à leurs adversaires jansénistes. Jansénius tenait que le principe de prédilection (avec la grâce de soi efficace, qui en est inséparable) ne se vérifiait que dans l'homme déchu, *titulo infirmitatis*, et non *titulo dependentiae a Deo*. Il ne serait vrai ni pour les anges, ni pour l'homme innocent.

1. Cf. Saint Augustin, *Retract.*, l. I, c. 9 : « Quia *omnia bona*, et magna et media et minima *ex Deo sunt*, sequitur ut ex Deo sit etiam *bonus usus liberae voluntatis* », tant pour les anges que pour les hommes.

C'est aussi ce que pensèrent les augustiniens Noris et Berthi, qui écrivirent à l'époque du jansénisme, tout en admettant contre lui la grâce vraiment suffisante et le libre-arbitre dans l'homme déchu. De ce point de vue saint Michel, par son choix libre, serait devenu *meilleur* que Lucifer sans avoir été *plus aimé* et plus aidé par Dieu. Les anges élus n'auraient pas été *magis dilecti*. Or l'*electus a Deo* est par là même *magis dilectus*, selon la notion même d'élection divine qui suppose la dilection[1].

Molina plus encore porte atteinte au principe de prédilection, lorsqu'il écrit dans sa *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. XII : « Fieri potest, ut duorum, qui *aequali auxilio* interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur, et alter in infidelitate permaneat... Imo fieri potest ut aliquis praeventus et vocatus *longe majori auxilio* pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur[2]. » Plus brièvement : « Auxilio gratiae *aequali*, imo *minori*, potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat. » C'est la négation de l'efficacité intrinsèque de la grâce, dite efficace, qui est suivie de son effet. Cette position moliniste est atténuée dans le congruisme de Suarez, où le principe de prédilection reste encore frappé de relativité, du fait que la « grâce congrue » n'est pas de soi efficace.

Le congruisme de Sorbonne, proposé au XVIIIe

1. Cf. Saint Thomas, Iª, q. 23, a. 4. « *Dilectio* praesupponitur *electioni* secundum rationem, et electio praedestinationi. » Cela en vertu du même principe : « Voluntas Dei, qua vult bonum alicui *diligendo*, est *causa* quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. »

2. Cf. *Concordia liberi arbitrii, etc.*, édit. Paris, 1876, pp. 51 et 565.

siècle par Tournely et plusieurs autres, niait aussi l'universalité de ce principe, du fait qu'il soutenait que la grâce intrinsèquement efficace, nécessaire à l'accomplissement des actes salutaires *difficiles*, ne l'est pas à l'accomplissement des actes salutaires *faciles*. Ces théologiens admettaient ainsi que, de deux hommes *également aimés* et *aidés* de Dieu, l'un parfois par un acte facile devient *meilleur* que l'autre.

Cette doctrine, qui essaie sans s'en rendre compte, de supprimer ici le mystère, et qui parut acceptable à plusieurs au point de vue pratique, avait au point de vue spéculatif toutes les difficultés du molinisme pour les actes faciles, et toutes les obscurités du thomisme pour les actes difficiles. Elle représente l'éclectisme qui reste à mi-côte, alors qu'il faudrait s'élever plus haut.

Comme nous l'avons dit : *le fait même de ne pas résister* à la grâce est *un bien*, et donc ne vient pas uniquement de nous, mais aussi de Dieu ; tandis que *le fait d'y résister* est *un mal* qui ne peut provenir que de la défectibilité de la cause déficiente, après une permission divine, qui laisse arriver ce mal, sans en être cause[1] et qui le laisse arriver en tel homme plutôt qu'en tel autre.

***

Le mystère de l'intime conciliation de la Justice, de la Miséricorde et de la souveraine Liberté.

Comment se concilient intimement les deux principes que nous venons d'examiner et qui chacun

1. Nous avons traité ailleurs plus longuement ce sujet. Cf. *La grâce infailliblement efficace par elle-même et les actes salutaires faciles*, dans *Revue Thomiste*, nov.-déc. 1925 et mars-avril 1926, et aussi article *Prédestination* du *Dictionnaire de Théologie catholique*.

pris à part sont absolument certains, soit dans l'ordre de la nature, soit dans celui de la grâce ? D'une part « *Dieu ne commande jamais l'impossible* et rend réellement possible à tous les adultes l'accomplissement de ses préceptes ». D'autre part, « comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, *nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.* »

L'intime conciliation de ces deux principes n'est autre que celle de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté. Saint Augustin dit en effet : « Lorsque le secours de la grâce est donné à certains, *c'est par miséricorde ;* s'il est refusé à d'autres, *c'est par justice*, comme peine d'un péché précédent, ou au moins du péché originel[1]. » Ce texte est cité par saint Thomas[2] et bien connu de tous les théologiens.

Or aucune intelligence créée, humaine ou angélique, ne peut voir, avant d'avoir reçu la vision béatifique de l'essence divine, comment se concilient intimement *dans l'éminence de la Déité*, ou de la vie intime de Dieu, l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté. Même ceux qui voient Dieu face à face et qui saisissent que la Justice et la Miséricorde *s'identifient réellement, sans se détruire*, dans la Déité, ne peuvent voir pour quelle raison le bon plaisir de Dieu s'est arrêté sur Pierre plutôt que sur Judas; c'est là un acte de souveraine liberté[3].

1. *De Correptione et gratia*, c. 5, et *Epist.* 190 (157), c. 3 ; *De Praedestinatione sanctorum*, c. 8 (9).
2. IIa IIae, q. 2, a. 5, ad 1m.
3. Cf. SAINT THOMAS, Ia, q. 23, a. 5, ad 3um.

C'est ce qui fait dire aux saints : il n'est pas de péché commis par un autre homme que nous *ne puissions* commettre par notre fragilité, si nous étions dans les mêmes circonstances et sous les mêmes influences ; et, *si de fait nous avons persévéré*, c'est que nous avons été soutenus par Dieu, c'est que sa miséricorde nous a gardés[1].

Dieu par miséricorde relève *souvent* les pécheurs, et certains d'entre eux il les relève *toujours*. C'est le mystère terrible et doux de la prédestination.

L'homme qui a été souvent relevé par la miséricorde divine et qui retombe encore, peut se dire en tremblant : après tant d'ingratitudes, le Seigneur m'accordera-t-il encore la grâce efficace, qui relève ? Le Maître est libre de relever celui-ci cent fois, et de le laisser finalement dans son péché, tandis qu'il relève encore tel autre en lui donnant de persévérer jusqu'à la fin.

En agissant ainsi, Dieu n'enlève à personne ce qui lui est dû.

Comme le remarque saint Thomas, Ia, q. 23, a. 5, ad 3m, dans la parabole des ouvriers de la dernière heure (Matth., XX, 13), le Maître dit à l'un de ceux qui ont travaillé depuis le matin et qui murmurent : « *Mon ami, je ne te fais point d'injustice :* n'es-tu pas convenu avec moi d'un denier ? Prends ce qui te revient et va-t'en. Pour moi, je veux donner à ce dernier autant qu'à toi. *Ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux ?* Et ton œil sera-t-il mauvais, parce que je suis bon ? »

C'est la réponse de la souveraine liberté, qui jette

1. Ainsi parle saint Augustin.

dans les âmes la semence divine plus ou moins belle selon son bon plaisir, sans faire d'injustice à personne. Dans l'ordre des choses gratuites, elle peut donner plus à celui-ci et moins à celui-là, comme il lui plaît, dit saint Thomas, *ibidem.*

Saint Paul a écrit aussi aux Romains, IX, 20-24 : « O homme, qui donc es-tu pour contester avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a fait : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie ? *Et si Dieu, voulant montrer sa colère* (c'est-à-dire sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, *et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde* qu'il a d'avance préparés pour la gloire, envers nous qu'il a appelés, non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les Gentils (où est l'injustice) ? » — Cela ne s'applique pas seulement aux peuples, mais aux individus, dont il est dit (Ephes., I, 11) : « *C'est en lui* (en Jésus) *que nous avons été élus, ayant été prédestinés, suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté* ». Item Ephes., I, 5 ; Rom., VIII, 29, 30.

Il y a là un mystère inaccessible à toute intelligence créée : comment se concilient intimement dans l'éminence de la Déité ou de la vie intime de Dieu, l'infinie justice, l'infinie miséricorde (qui s'exerce encore à l'égard de ceux qui se perdent) et la souveraine liberté. Il est difficile de mieux parler de ce mystère que ne l'a fait saint Thomas, Ia, q. 23, a. 5, dans la célèbre réponse ad 3um. C'est un

des clairs-obscurs les plus sublimes de la théologie ; mais pour ne pas dévier la spéculation théologique doit s'achever ici en contemplation silencieuse.

***

La permission divine du péché diffère de la soustraction de la grâce.

Le mystère devient plus particulièrement obscur si l'on remonte à *la permission du premier péché*, car celle du second est déjà en quelque manière une peine du premier déjà commis. Mais la permission du tout premier péché ne saurait être une *peine*. Et si on la confondait avec *la soustraction divine de la grâce*, qui est une peine, on serait conduit à dire qu'il y a *une peine* qui a précédé *toute faute*, et ce serait le principe du calvinisme. Nous nous arrêterons un instant sur ce point particulièrement mystérieux. Ici la moindre faute sur les principes conduirait à des erreurs énormes.

La difficulté vient surtout de ce que la permission divine du péché implique la non-conservation dans le bien. Car si Dieu conservait une volonté créée dans le bien, comme il la conserve dans l'existence, le péché n'arriverait pas. Et saint Thomas a écrit, Iª IIªᵉ, q. 79, a. 1 : « Contingit quod Deus aliquibus *non praebet* auxilium ad evitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent ; sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia. Unde *non imputatur ei quod alius peccet* sicut causae peccati : sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod *non gubernat* navem, nisi quando *subtrahit*

gubernationem *potens et debens* gubernare. » Dieu a *permis* le péché en Lucifer plutôt qu'en l'archange saint Michel, il pouvait permettre qu'une créature défectible défaillît ; il n'était pas tenu d'empêcher cette défaillance, ni de conserver toujours la créature dans le bien. S'il y était tenu le péché n'arriverait jamais. De fait il arrive et provient non de Dieu, mais de la défectibilité de la créature.

Seulement ce qu'il importe de voir ici c'est que la permission divine du péché (et la non-conservation dans le bien qu'elle implique) n'est pas encore *un mal* ; c'est un *non-bien* (en vue d'un bien supérieur) ; tandis que la *soustraction divine* de la grâce est *un mal*, celui de la peine, qui suppose celui de la faute au moins initiale[1].

***

Ne pas donner et refuser.

Pour éclairer ce problème, il faut bien voir la différence qu'il y a entre *ne pas donner* et *refuser*, ne pas donner un secours gratuit et le refuser.

1. Il ne faut pas confondre la simple *négation* avec la *privation* de ce qui est dû. Or le mal se définit non pas *negatio boni*, mais *privatio boni debiti*.

Il y a une grande différence entre le *non-bien* ou le *moindre-bien* et *le mal*.

On le voit, par exemple, lorsqu'on considère la distance qui existe entre une moindre générosité et la pusillanimité. Dans un acte bon, salutaire et méritoire, qui reste encore imparfait, l'imperfection n'est pas un mal, c'est un *non-bien*, l'absence d'une perfection qui n'est pas *due*, obligatoire, mais qui serait *souhaitable*.

Si l'on confondait le *moins bon* avec le *mal*, on serait conduit à confondre les deux ordres du bien et du mal, et à confondre par suite *le moindre mal* avec *un bien*, comme ceux qui croient qu'il suffit de ralentir la chute vers l'immoralité pour remonter.

Nous avons traité ailleurs ce problème. Cf. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, pp. 364-390.

Par exemple, dans les relations entre hommes, il y a une grande différence entre *ne pas donner* la main à quelqu'un et la lui *refuser*. En bien des cas, je ne suis *pas tenu* d'aller moi-même vers telle personne et de lui tendre la main ; si je le fais, c'est par amabilité, ou bonté, ou condescendance, sans y être nullement obligé. Si je ne le fais pas, et que cette personne, qui m'a vu tendre la main à une autre, se froisse de ce que je ne suis pas allé vers elle, je ne suis pas cause de son froissement. C'est elle-même qui s'est froissée. Ensuite m'apercevant de la chose et voyant que cette personne est susceptible, prompte à s'offenser, à se piquer, à se fâcher, qu'elle est ombrageuse, soupçonneuse, défiante, je décide, non pas seulement de *ne pas aller* vers elle, mais de positivement *l'éviter*, et même de *refuser* d'avoir des rapports avec elle. Il y a ici la différence entre *non velle* et *nolle*. Il y a une grande distance entre ce dernier refus, motivé par la susceptibilité et le mauvais caractère de cette personne, et le fait initial de ne lui avoir pas donné la main, en arrivant.

Cela éclaire le problème de la permission divine du premier péché de l'ange ou de l'homme. L'archange saint Michel ne serait pas *meilleur* que Lucifer, s'il n'avait pas été *plus aimé* et *plus aidé* par Dieu, qui est la source de tout bien. Cet archange pendant le temps de l'épreuve connaissait mieux encore que saint Paul le sens de la parole : « *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ?* » C'est Dieu qui a fait vers lui le premier pas et lui a pour ainsi dire tendu la main.

Dieu n'était pas tenu d'avoir la même bonté gratuite, la même condescendance pour Lucifer. Il n'était *pas obligé* d'avoir la même *prévenance efficace*. Si Lucifer se froisse pour ainsi parler, Dieu n'est *pas cause* de son froissement. Il l'a seulement *permis*, ou laissé arriver. Et ensuite la justice divine peut *refuser* la grâce, en punition de cette faute.

Pour tout cela, il suffit d'un instant, comme il suffit d'un instant, entre deux hommes qui s'abordent, pour que celui-ci s'offense et se fâche de ce que l'autre ne lui a pas tendu la main. L'échange instantané de deux regards suffit à séparer pour toujours un homme vulgaire d'un saint, qui n'est nullement responsable de cette séparation.

Des exemples de ce genre ne sont pas rares dans la vie des saints ; ils éclairent le problème qui nous occupe. Dieu n'est nullement responsable de ce que Lucifer se soit séparé de Lui.

Autre exemple, moins éloigné : vous invitez plusieurs personnes ; l'une d'elles, croyant que la première place lui est due, la prend, avant que vous ne la lui offriez, et alors que vous la réserviez à une autre. Vous pouvez la prier de céder cette première place, comme il est dit dans une parabole évangélique. Lucifer était invité, il a voulu de lui-même prendre la première place ; il s'est égaré par un orgueil et une présomption, dont Dieu n'est nullement cause.

Ici la moindre erreur, la moindre confusion entre la permission divine du premier péché et la soustraction divine de la grâce efficace, entre le *non-bien* et le *mal de la peine* entraînerait les erreurs énormes de Calvin. *Parvus error in principo, magnus est in fine.*

C'est ce dernier principe qui explique que certains sommets de la vérité paraissent à plusieurs assez proches de très graves erreurs. Cela provient de ce qu'on n'est pas attentif à la formule exacte de ces

vérités supérieures. La moindre déviation à cette hauteur entraînerait une chute désastreuse, comme le moindre faux pas au sommet d'une montagne sur les bords d'un précipice.

On s'explique aussi pourquoi les objections faites contre ces vérités supérieures paraissent souvent plus claires que la juste réponse qui leur est donnée. C'est que l'objection provient de notre manière inférieure, superficielle, quasi mécanique de concevoir, en dépendance des choses sensibles, tandis que la réponse se prend de ce qu'il y a de plus élevé dans le mystère ineffable contre lequel on formule l'objection. Celle-ci se saisit d'emblée, tandis qu'il faut assez longtemps réfléchir à la réponse pour la bien entendre[1].



Mesure et hardiesse de saint Thomas en ces questions.

Au milieu de toutes ces difficultés, on peut dire que saint Thomas a procédé avec une mesure et

1. C'est ce qu'on peut remarquer à propos de cette objection : Si l'affirmation est cause de l'affirmation, la négation est cause de la négation ; par exemple : le lever du soleil est cause du jour, le coucher du soleil est cause de la nuit.

Or la collation de la grâce efficace est *cause* de l'acte salutaire.

Donc la non-collation de la grâce efficace est *cause* de l'omission de l'acte salutaire ; en d'autres termes, Dieu est cause d'un péché d'omission.

On répond d'abord indirectement que ce serait là de la part de Dieu une *négligence divine*, et qu'une négligence divine est chose contradictoire.

De plus on répond plus directement : La majeure de l'objection est vraie, s'il s'agit d'une seule cause physique, comme le lever du soleil ; mais elle n'est pas vraie, s'il s'agit de *deux causes*, dont l'une est *indéfectible* et l'autre à la fois *libre, défectible et déficiente*. Dans ce dernier cas, le péché d'omission provient seulement de la cause défectible. La permission divine n'en est pas *cause*, elle est seulement une *condition*, sans laquelle le péché ne se produirait jamais.

une sécurité qui n'a d'égale que sa hardiesse et l'élévation de sa contemplation.

Qu'on relise ce qu'a écrit le Docteur angélique sur la prédestination[1] (nous venons de le résumer), qu'on note en particulier la rigueur des deux principes qui s'équilibrent l'un l'autre (celui du salut possible à tous et celui de prédilection) en remarquant le sommet mystérieux vers lequel ils convergent, et l'on verra qu'on peut dire du Docteur angélique ce qui a été dit d'un grand contemplatif des Pays-Bas : « Il est aérien comme un chant et rigoureux comme une étoile (comme le cours des astres). *La liberté* de ses mouvements et *leur fidélité* sont fondues dans une seule splendeur. Si l'une diminuait, l'autre serait attaquée. *La hardiesse* et *la sécurité* l'emportent sur leurs ailes tranquilles et triomphantes. La hardiesse ne l'entraîne pas, la sécurité ne le captive pas : toutes deux font les mêmes mouvements, partent du même point, vont au même but. Les puissances qui semblent divisées en bas font la paix sur les hauteurs.

» Le grand contemplatif est aveugle par excès de lumière ; l'immensité ferme ses lèvres parce qu'elle répugne aux explications. Les choses ordinaires peuvent se dire, les choses extraordinaires ne peuvent que se balbutier. Ces balbutiements semblent pressés de mourir dans l'ombre et dans le silence où ils ont été conçus[2]. »

Il n'est pas inutile pour terminer de dire comment le sens du mystère dont nous venons de parler s'est altéré dans l'antiquité païenne. Il reste dans cette altération même quelque chose de profond.

1. Ia, q. 23, a. 5, c. et ad 3um.
2. E. HELLO, Introduction à la traduction française des *Œuvres choisies de Rusbrock l'admirable*.

***

Le sphinx et le mot de l'énigme.

Le penseur que nous venons de citer a écrit à propos des secrets que le monde païen a altérés en les transmettant :

» Parmi les secrets que l'antiquité trahit, de Maistre aurait pu compter le sphinx.

» Le sphinx est un monstre qui propose *l'énigme de la Destinée :* il faut deviner l'énigme ou être dévoré par le monstre. Quoi de plus absurde ? Mais quoi de plus profond si les hommes savaient lire !

» *Deviner !* Ce mot est dans la langue humaine un mot bien singulier. Car la chose qu'il exprime ne semble pas être à la disposition de l'homme[1]. Et cependant elle est pour l'homme d'une importance qui fait frémir. Pour accomplir cette chose, il n'y a pas de procédé connu, et cependant nul ne peut dire à quel regret s'expose celui qui ne l'accomplit pas...

» La vie mêle ensemble les personnes et les choses : le bien, le mal, le médiocre, le très bien, le très mal, le sublime, le hideux ; tout cela se coudoie dans les rues (et semble se rencontrer par hasard)... On vit sur des apparences. Une multitude de voiles (la timidité, la dissimulation, l'ignorance) cache les réalités. Les hommes ne disent pas leurs secrets ; ils gardent leur uniforme.

» L'homme qui verrait de sa fenêtre une rue très populeuse serait épouvanté, s'il réfléchissait aux réalités magnifiques ou affreuses qui passent devant

1. Certains secours efficaces de Dieu ne semblent pas être davantage à notre disposition.

lui sans dire leur nom, déguisées, couvertes, dissimulées profondément... Mais son épouvante augmenterait, si ce spectateur intelligent d'une foule qui ne parle pas se disait : ma vie dépend peut-être d'un des hommes qui passent ici, sous mes yeux... Mais s'il est là, à quel signe le reconnaître ?

» Tout avertit l'homme qu'il peut avoir besoin de deviner, et il n'y a pas de règle pour bien deviner. De là le sphinx.

» Le spectacle des choses qu'il faut deviner et qu'on ne devine pas a conduit l'antiquité sur le bord d'un abîme, et l'abîme a attiré sa proie. Cet abîme, c'est *la fatalité*. Au bord de la fatalité, penché sur le gouffre, se tient le sphinx, dans une attitude mystérieuse et terrible.

» Si la fatalité était vraie, toutes les questions seraient insolubles et l'unique réponse qui leur conviendrait à toutes serait le désespoir.

» Mais, en général, les questions qui semblent appeler une réponse désespérante sont des questions mal posées, et les réponses désespérantes sont souvent *aussi superficielles qu'elles semblent profondes*[1].

» Il y a à toute heure en ce monde *une inconnue* à dégager, un X, un grand X qui défie les ressources de l'algèbre.

Le sphinx antique voulait qu'il n'y eût pas de réponse.

Il y a une réponse, et nous pouvons tuer le sphinx.

1. Ceci pourrait être dit de bien des théories proposées par l'idéalisme moderne, celui d'un Fichte, par exemple, lorsqu'il déduit les conséquences du kantisme.

Comme faire pour deviner ?
Un pauvre approche et demande l'hospitalité !
Si c'était l'ange du Seigneur !
Mais aussi si c'était un assassin !

Comment donc faire pour deviner ? Faut-il un effort de pensée, un acte étonnant d'intelligence ?

Non, voici le secret.

Deviner, c'est aimer. (Celui qui aime, qui a la plus haute des vertus, la charité, l'amour de Dieu et du prochain, celui-là a aussi les sept dons du Saint-Esprit, ceux de sagesse, d'intelligence, de science, de conseil, qui, malgré l'obscurité de la foi, lui font pénétrer et goûter ce qu'il doit saisir dans le mystère des choses et dans celui de Dieu)[1].

» L'intelligence, livrée à elle seule, s'embarque dans un océan de pensées. Le problème de la vie se dresse devant elle, et si l'aiguille aimantée a perdu *la science du nord*, si la boussole est affolée, l'intelligence peut très facilement parvenir, en pratique, au doute ; en théorie, à la fatalité.

» Le sphinx antique, c'est l'intelligence impuissante aboutissant au désespoir et se précipitant dans la mort.

» L'amour sait mieux son chemin. Il arrive, en pratique, à la lumière ; en théorie, à la justice.

» Cette récompense décernée à qui devine, refusée à qui ne devine pas..., contient une suprême justice, *une justice supérieure à la justice qui dit ses règles*. (C'est le secret altéré par le mythe du sphinx).

1. C'est nous qui ajoutons cette parenthèse, conformément à la doctrine exposée par saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 5. Les sept dons sont connexes avec la charité, qui nous unit au Saint-Esprit.

» Celui qui devine est récompensé, parce que celui qui devine est celui qui aime. — Celui qui ne devine pas n'est pas récompensé, parce que celui qui ne devine pas est celui qui n'aime pas.

» *Celui qui aime la grandeur* et qui aime l'abandonné, *reconnaîtra la grandeur, si la grandeur est là*[1]. » Tel le bon Samaritain à l'égard des grands éprouvés, parfois calomniés par ceux qui devraient les secourir. (Nous ne nous excusons pas de la longueur de cette citation).

Cette page d'Hello rappelle certaines réflexions de de Maistre ; elle montre qu'il avait à un haut degré le sens du mystère.

* * *

La réponse du Seigneur.

Cette parole : « Celui qui devine est celui qui aime », fait penser à ce que dit l'auteur de l'*Imitation*, l. I, c. 25, à propos du mystère de la Prédestination, dont nous venons de parler, lorsqu'il conseille à celui qui se trouble à ce sujet, de faire comme s'il était prédestiné, d'aimer Dieu et le prochain ; ainsi l'âme recouvre la paix, et trouve pratiquement le mot de l'énigme : « Si vous saviez que vous devez espérer, que voudriez-vous faire ? *Faites maintenant ce que vous feriez alors, et vous jouirez de la paix.* »

Calvin et Jansénius, au contraire, sont tombés dans l'abîme de la fatalité, sur le bord duquel se tenait le sphinx. Ils n'ont pas trouvé le mot de

1. C'est une des plus hautes applications du principe souvent cité par saint Thomas (I^{a} II^{ae}, q. 58, a. 5) : « *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* » Celui qui est magnanime reconnaîtra la magnanimité sous les calomnies et les pires épreuves.

l'énigme, parce qu'ils ont voulu faire une théologie sans amour. Calvin surtout a faussé le sens du *principe de prédilection;* il a rendu ce principe inconciliable avec cet autre : *Dieu ne commande jamais l'impossible.* Il a complètement défiguré l'amour de Dieu en disant que Dieu décide d'infliger la peine (de la soustraction de la grâce) avant la prévision de la faute. Ce n'est plus alors de la justice, mais une cruauté inconciliable avec la miséricorde.

Combien différente est la contemplation de ce mystère dans le livre de l'*Imitation*, l. III, c. 58 (or la théologie, sous peine de succomber, doit s'achever ici en contemplation) : « Jésus-Christ : Mon fils, gardez-vous de disputer sur des sujets trop hauts, et sur les jugements cachés de Dieu : pourquoi l'un est abandonné, tandis qu'un autre reçoit des grâces si abondantes... Tout cela est au-dessus de l'esprit de l'homme... Quand donc l'ennemi vous suggère de semblables pensées, ou que les hommes vous pressent de questions curieuses, répondez par ces paroles du prophète : *Vous êtes juste, Seigneur, et vos jugements sont toujours droits.* (Ps. 118, 137).

» Ne disputez pas non plus des mérites des saints...

» C'est moi qui ai fait tous les saints, moi qui leur ai donné la grâce, moi qui leur ai distribué la gloire... Je les ai connus et aimés avant tous les siècles (*ego praescivi dilectos ante saecula*) et *je les ai choisis au milieu du monde*, et ce ne sont pas eux qui m'ont choisi les premiers. Je les ai appelés par ma grâce ; je les ai attirés par ma miséricorde, et conduits à travers des tentations diverses. J'ai répandu en eux d'ineffables consolations, je leur ai donné de persévérer, et j'ai couronné leur patience.

» Je connais le premier et le dernier, et je les embrasse tous dans mon amour immense. C'est moi qu'on doit louer dans tous mes saints : moi qu'on doit bénir au-dessus de tout et honorer en chacun de ceux que j'ai ainsi glorieusement magnifiés et prédestinés, sans aucuns mérites précédents de leur part... Tous ne sont qu'un par le lien de la charité, ils sont tous unis par le même amour. Et ce qui est plus parfait encore, ils m'aiment plus qu'ils ne s'aiment, plus que tous leurs mérites. Ravis au-dessus d'eux-mêmes, au-dessus de leur propre amour, ils se perdent dans le mien. Remplis de la vérité éternelle, ils brûlent d'une charité qui ne peut s'éteindre... Humbles, réjouissez-vous ; pauvres, tressaillez d'allégresse, parce que le royaume de Dieu est à vous. »

CHAPITRE VII

L'ESPRIT PUR CRÉÉ ET SES LIMITES

On ne peut se faire une idée complète de ce qu'a été le sens du mystère chez un théologien comme saint Thomas, sans rappeler l'idée qu'il s'est faite de l'esprit pur créé, de sa nature, de sa connaissance, de sa volonté et de la vie de la grâce en lui. C'est ce que le saint Docteur expose dans son traité des anges. Il importe de le noter, car il y a une part importante d'obscurité qui existe pour nous et non pas pour l'ange, du fait que notre intelligence est la dernière des intelligences créées.

Pour donner un bref aperçu de cette partie de la doctrine de saint Thomas du point de vue où nous nous plaçons ici, le mieux, semble-t-il, est de faire parler l'Ange lui-même sur ce qui constitue sa vie naturelle et sa vie surnaturelle, en particulier sur l'objet de sa connaissance naturelle et sur ce qui la dépasse.

* * *

Notre existence vous est certifiée, dit l'Ange, par l'Écriture en une foule d'endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament, en particulier à propos de la naissance du Sauveur, de son agonie, de sa résurrection et de son ascension. Sans nous la hiérarchie des êtres créés serait tronquée et trop abrupte.

Le prophète Daniel[1] dit que, transporté en esprit parmi nous, il a vu que nous sommes « dix mille fois cent mille, en présence de Dieu » ; il veut dire que nous sommes innombrables comme les étoiles du ciel. Comptez, si vous pouvez, les étoiles, pensez à celles qui sont comme perdues dans les nébuleuses, et croyez que vous n'avez pas atteint le nombre des anges. Il ne coûte rien au Très-Haut de multiplier les choses les plus excellentes et les plus belles, comme le soleil multiplie ses rayons, et l'oiseau les plus belles notes de son chant. Si Jérusalem, Athènes et Rome contiennent une profusion de splendeurs, à combien plus forte raison le sommet de la création où Dieu règne « dans la splendeur des saints ». (Ps. 109, 3.)

Parmi ces esprits purs si nombreux, la plus haute des hiérarchies est celle des grands anges contemplatifs qui restent toujours en présence de Dieu, au plus haut degré de la vie unitive. Viennent ensuite ceux qui sont les ministres du Très-Haut dans le gouvernement général du monde, et enfin ceux qui exécutent simplement les ordres de Dieu, comme le sont les invisibles gardiens des hommes, des communautés, des nations[2].

Nous avons tous été créés librement par Dieu, à l'heure où Il l'a voulu, et il nous a donné, en même temps que notre nature spirituelle et immortelle, la grâce divine qui, comme une greffe surnaturelle, nous fait participer à sa vie intime[3]. Nous devions cheminer un instant dans la foi, l'obéissance et l'amour. Ceux d'entre nous qui ont été fidèles,

1. Daniel, VII, 10.
2. Cf SAINT THOMAS, I, q. 108.
3. Ia, q. 62, a. 1, 2, 3.

sont passés de la foi infuse à la vision surnaturelle et immédiate de l'essence divine ; ceux qui, par orgueil et désobéissance, ont été infidèles, se sont à jamais perdus[1]. La rédemption est pour eux impossible, car l'intelligence angélique, étant absolument intuitive et non pas discursive comme la vôtre, ne revient pas sur la décision qu'elle a prise. Cette décision est sainte ou perverse, mais une fois prise, elle reste toujours. A cause de la perfection de notre connaissance, notre choix libre participe à l'immutabilité de l'élection libre de Dieu[2].

***

La nature de l'esprit pur créé.

Notre nature est absolument spirituelle, il n'y a aucune matière en nous ; seulement notre nature, qui a reçu l'existence, est réellement distincte de celle-ci[3]. Nul d'entre nous ne peut dire : « *Je suis* l'existence, la vérité et la vie ». *Nul d'entre nous* N'EST *son existence*. Dieu seul est « *Celui qui Est* » ; et seul le Christ a pu dire : « *Je suis la Vérité et la Vie* ».

Comme nul de nous n'est son existence, *nul n'est son agir*, car l'agir suit l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être. Notre nature ou essence n'est qu'une *capacité réelle* de *l'existence ;* elle est par suite réellement distincte de notre intelligence, qui

1. Ia, q. 62, a. 4, 5 ; q. 63, a. 4, 5, 6.
2. Ia, q. 64, a. 2. L'intuition angélique, qui dirige le choix de l'ange, porte, non pas successivement, mais simultanément sur tout ce qui touche la décision à prendre. C'est pourquoi celle-ci est irrévocable et ne saurait changer par une considération ultérieure. « Liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositorum ante electionem, sed non post. »
3. Ia, q. 50, a. 2, ad 3m et q. 54, a. 1 et 2.

est une faculté, *capacité réelle d'intellection*, et de notre volonté, *capacité réelle de vouloir*[1]. Nul de nous n'est donc l'Être même, la Pensée même, ni l'Amour même. En ce sens toutes les créatures sont *également infimes* devant Dieu ; de chacune d'elles au Très-Haut il y a une distance infinie, et l'une n'est supérieure à l'autre que *in ratione finiti*.

Bien que notre nature soit réellement distincte de son existence et par là infiniment distante de Dieu, elle a cette noblesse d'*être purement spirituelle*, et par suite absolument incorruptible ou immortelle.

Il suit de là qu'il ne peut y avoir deux anges de même espèce, car *seule la matière* (capable de telle quantité, plutôt que de telle autre) *peut multiplier une forme spécifique* ou nature, de façon à constituer plusieurs individus de même espèce. Deux gouttes d'eau, si parfaitement semblables soient-elles, sont *deux*, parce qu'elles sont constituées par deux portions distinctes de matière ; de même deux jumeaux. L'esprit pur créé est pure forme substantielle, il ne saurait donc y avoir deux anges de même espèce, ils seraient absolument indiscernables ou identiques ; ainsi la blancheur serait unique, si elle n'était pas *reçue* dans un sujet matériel, si elle subsistait comme pure qualité.[2] Les esprits purs créés sont tous spécifiquement distincts plus et mieux que les sept couleurs de l'arc-en-ciel.

***

L'objet de la connaissance naturelle de l'esprit pur.

Quel est l'objet propre de notre intelligence ?

1. Ia, q. 54, a. 3.
2. Ia, q. 50, a. 4.

L'objet de toute intelligence est l'être intelligible. L'objet *propre* de l'intelligence divine est l'intelligible divin, l'essence divine.

L'objet *propre* de l'intelligence angélique est *notre propre essence*, où naturellement, comme dans un miroir, nous connaissons Dieu. L'objet propre de votre intelligence humaine est la nature intelligible des choses sensibles[1].

C'est parce que l'intelligence humaine est la dernière et *la plus faible des intelligences* qu'elle a pour objet proportionné *le dernier des intelligibles*, l'être intelligible des choses sensibles, comme l'œil très faible de l'oiseau de nuit ne voit qu'au crépuscule ou avant le lever du jour. Et c'est pourquoi votre intelligence a besoin des sens, pour connaître son objet à elle dans l'ombre du sensible[2]. Votre connaissance naturelle, si parfaite qu'elle devienne, reste crépusculaire.

Tandis que vos idées sont *abstraites* des choses sensibles, où comme dans un miroir, votre intelligence connaît les choses spirituelles, *nos idées* à nous ne sont nullement le fruit de l'abstraction, mais elles sont une *participation des idées divines*, des *idées actives* selon lesquelles Dieu est cause des choses. De ces idées divines, exemplaires éternels, dérivent et les choses extramentales et nos idées qui nous représentent ces choses. Et comme les idées divines représentent non seulement les caractères universels des choses, mais ce qu'il y a en elles de singulier et de concret, ainsi nos idées angéliques sont des *universels concrets*, qui représentent, non seulement les natures, mais les individus, non seulement le lys mais les lys, non seulement l'homme mais les hommes dans leur singularité même.

1. Iª, q. 12, a. 4.
2. Iª, q. 76, a. 5.

Chacune de nos idées des choses inférieures à nous est ainsi comme un panorama intelligible, qui nous représente d'immenses régions qui correspondent à plusieurs sciences humaines.

Il suit de là que notre connaissance n'est point *discursive*; elle est très supérieure au raisonnement, car nous voyons intuitivement les singuliers dans l'universel et les conclusions dans les principes[1].

De même, pour juger, nous n'avons pas besoin de composer ou unir les idées ou de les séparer comme vous[2]. Notre intuition intellectuelle nous permet d'atteindre immédiatement, avec une nature, ses propriétés, avec la nature de l'homme ses propriétés, et nous voyons aussi l'existence contingente de tel ou tel homme en tant qu'elle dérive des idées divines selon le vouloir libre de Dieu.

Pourquoi n'avons-nous pas besoin de raisonner comme vous ? A cause de la vigueur de notre intelligence qui nous fait atteindre d'emblée le spirituel créé et d'en haut dans le spirituel le sensible ; tandis que votre intelligence à raison de sa faiblesse, n'atteint d'emblée que l'intelligible abstrait du sensible, et dans ce miroir inférieur les choses plus hautes.

Il suit encore de là que nous ne pouvons nous tromper sur ce qui convient et sur ce qui ne convient pas à la *nature même* des choses ; notre connaissance naturelle atteint ainsi tous les rouages de l'univers, qui sont en rapport les uns avec les autres. Ce qu'elle

1. Iª, 58, a. 3.
2. *Ibid.*, a. 4.

ne saurait atteindre ce sont les mystères de grâce, les futurs contingents et les secrets des cœurs. Je dirai tout à l'heure pourquoi.

Enfin les anges supérieurs, à cause de la vigueur même de leur intelligence, connaissent par *très peu d'idées d'immenses régions du monde intelligible*, que les anges inférieurs n'atteignent que par des idées plus nombreuses et des pensées multiples et successives. La succession de ces pensées a pour mesure, non pas le temps continu, mesure du mouvement du soleil, mais *le temps discret*, dont un instant représente une pensée, et l'instant suivant la pensée suivante. Un instant de notre temps angélique peut ainsi correspondre à dix ans, cinquante ans de votre temps et plus, suivant que nous nous arrêtons plus ou moins à telle pensée.

Mais *notre temps*, si supérieur soit-il au vôtre, est infiniment distant de *l'unique instant de l'immobile éternité*, qui est la mesure de la vie divine. Cependant l'éternité participée est la mesure de la vision béatifique par laquelle nous voyons surnaturellement Dieu immédiatement, comme il se voit, et l'aimons comme il s'aime. Là, au sommet de notre intelligence et de celle de tous les saints, il n'y a plus aucune mutabilité, ni succession.

***

Les limites de la connaissance naturelle de l'esprit pur.

Naturellement nous connaissons Dieu comme cause propre et unique de notre être, et chacun selon une virtualité active spéciale de l'Être divin. Mais ceci reste abstrait, car il n'y a pas d'intuition de Dieu sans la grâce.

Ce qui, en Dieu, dépasse absolument notre connaissance naturelle, c'est *sa Déité* ou *sa vie intime*. Nous connaissons naturellement beaucoup mieux que l'homme que Dieu est l'Être même, la Sagesse même, l'Amour même, la Miséricorde, la Justice, et la Souveraine Liberté. Mais comment toutes ces perfections absolues et infinies *s'identifient sans se détruire* dans *l'éminence de la Déité*, dans la vie intime du Très-Haut, cela notre connaissance naturelle ne saurait le saisir, car elle n'atteint Dieu que dans le *miroir de notre nature à nous*, dans un effet fort inadéquat, où il y a bien une participation de l'être, de l'intelligence, de la volonté, mais non pas une *participation de la Déité*. Cette noblesse supérieure nous ne l'avons reçue que par *la grâce*, réellement et essentiellement distincte de notre nature.

Comme notre connaissance naturelle ne saurait atteindre la vie intime de Dieu, elle ne saurait atteindre non plus *la grâce sanctifiante*, qui est d'un autre ordre tout surnaturel, et d'une surnaturalité très supérieure à celle du miracle naturellement connaissable. Les mystères de grâce dépassent absolument la connaissance naturelle des anges même les plus élevés[1].

Nous ne pouvons naturellement connaître avec une certitude absolue si tel homme est en état de grâce, ni à quel degré la charité est en lui, tandis que les démons eux-mêmes connaissent parfaitement les miracles qui confirment la foi.

Nous avons aussi d'autres limites : nous ne saurions connaître, si Dieu ne veut nous les mani-

1. Iª, q. 57, a. 5.

fester, ses décrets libres relatifs à l'avenir, même par rapport aux *futurs contingents* de l'ordre naturel : quand sera par exemple la fin du monde physique et celle des lois qui le régissent actuellement.

Bien plus, il y a des choses déjà existantes qui nous échappent, ce sont *les secrets des cœurs*. Nous voyons très clairement en vous le corps, l'âme, ses facultés supérieures et inférieures, le degré de science et des vertus acquises qui sont en tel et tel homme, ses actes extérieurs, l'agitation de sa sensibilité ; mais ce qui nous échappe, c'est ce qui est en vous *l'acte libre* de la volonté, tant que celui-ci reste *absolument immanent* et n'est pas manifesté au dehors par une parole ou par un geste. Ce secret du cœur n'est en effet *nécessairement lié à aucun rouage du monde*, à aucune des pièces de l'univers qui nous sont parfaitement connues. Votre volonté elle-même n'a qu'un rapport contingent avec cet acte intérieur, qu'elle peut — restant la même — révoquer ou transformer [1].

Cela n'est connu que de Dieu seul et de chacun de vous, car Dieu seul produit en vous et avec vous cet *acte libre* et son *mode libre*. Lui seul peut le produire avec vous-mêmes, comme lui seul a pu vous donner une volonté ordonnée au bien universel. L'ordre des agents correspond à l'ordre des fins ; seule la Cause la plus universelle peut mouvoir du dedans une volonté libre ordonnée au bien universel et par suite au Bien suprême. Tant que vous ne voulez pas nous les manifester, ces actes libres purement intérieurs sont le secret de Dieu et le vôtre ; c'est une des grandeurs de la vie cachée et du mystère qui se trouve en elle.

1. Iª, q. 57, a. 4. (Commentaire de Jean de Saint-Thomas).



Quant à nous-mêmes, nous nous connaissons immédiatement ; notre faculté intellectuelle dérive de notre essence éblouissante à la fois comme de son sujet et de son objet. Notre immatérialité absolue fait que nous sommes pour nous immédiatement intelligibles en acte. Nous avons cependant besoin de nous exprimer à nous-mêmes en un verbe intérieur, mode accidentel de notre pensée, qui est elle-même un accident de notre substance spirituelle. Dieu seul est l'*Être même* de soi toujours *connu* et non pas seulement connaissable. Il est la Pensée même éternellement subsistante : *Ipsum intelligere subsistens ;* un pur éclair intellectuel éternellement subsistant.

Le monde des corps, nous le voyons tel qu'il se déroule dans le temps, tel qu'il dérive des *idées actives* de Dieu. Ainsi l'horloge en vertu d'une harmonie préétablie marche du même pas que les astres. Notre idée des êtres sensibles reste immobile dans les types spécifiques qu'elle exprime, bien qu'elle ne représente que successivement les individus au fur et à mesure qu'ils apparaissent dans le temps. Le passé reste gravé en nous dans ces déterminations enregistrées, à moins que nous n'ayons pas donné d'attention à tel ou tel fait qui ne laisse pas de traces. Quant à l'avenir, nous pouvons le conjecturer par l'examen des causes secondes ; mais Dieu seul le voit dans ses décrets, car les causes secondes ne contiennent pas tout. Il y a dans les libertés créées et même dans la matière une *indétermination*, qui ne nous permet pas de prévoir à coup sûr. Nous devons attendre l'instant de l'apparition du fait contingent et de

la certitude. Pour nous aussi, il y a la double obscurité, celle d'en bas, à cause de l'indétermination de la matière, et celle d'en haut, car, si, par grâce, nous voyons immédiatement l'essence divine, nous n'en avons pourtant pas une vue compréhensive; nous ne connaissons pas Dieu autant qu'il est connaissable ; nous n'atteignons pas la multitude infinie des possibles, et nous ignorons ce qui, dans l'avenir, dépend de décrets libres de Dieu qui ne nous sont pas encore manifestés. Mais nous savons que Dieu est l'auteur de tout bien, et que nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par lui. C'est le fondement de l'humilité. Nous savons aussi que nul mal n'arrive que Dieu ne l'ait permis pour un bien supérieur, mais quel est précisément ce bien supérieur nous ne saurions toujours le dire.

Notre volonté suit notre intelligence. Nous aimons Dieu vu face à face d'un amour entièrement spontané, mais non pas libre, *d'un amour supérieur à la liberté*, car nous sommes invinciblement ravis par la vue de la bonté infinie. Le péché n'est plus possible pour nous. Notre béatitude est de voir Dieu, de l'aimer, et c'est une joie toujours nouvelle pour nous de le faire connaître et de le faire aimer.

***

Ainsi peut parler l'Ange sur sa vie d'esprit pur et sur ses limites.

Ce bref aperçu de la vie de l'esprit pur créé nous montre ce qui reste mystérieux pour nous, sans l'être pour l'ange. Il y a pour nous une part notable d'obscurité qui vient de ce que notre intelligence

est la *dernière des intelligences créées*, à laquelle correspond comme objet propre *le dernier des intelligibles*, l'être intelligible des choses sensibles[1]. C'est dans ce miroir fort inférieur que nous connaissons d'en bas les choses spirituelles, c'est pourquoi nous les définissons *négativement* comme *immatérielles* (pour parler de l'esprit pur, nous sommes encore obligés de parler de matière, au moins de la nier). Nous les définissons aussi *relativement* au sensible, en parlant d'un esprit élevé, étendu, pénétrant, subtil, lumineux, par allusion aux dimensions de l'espace ou à certaines propriétés des corps.

L'esprit pur créé connaît au contraire les réalités spirituelles immédiatement et, en elles, d'en haut, les êtres sensibles, qu'il doit concevoir comme *non spirituels*, tandis que nous concevons l'esprit comme *non matériel*.

Nous voyons par là que la part du mystère ou de l'obscur est plus grande pour nous que pour l'esprit pur créé. Mais cependant lui a certainement plus que nous *le sens du mystère ;* car ce sens est le propre des intelligences supérieures, qui au fur et à mesure qu'elles s'élèvent voient mieux la transcendance de la vie intime de Dieu et la souveraineté de sa liberté. L'ange mieux que nous sait que *par sa connaissance naturelle* aucune intelligence créée ou créable ne peut démontrer la possibilité (ou non-répugnance intrinsèque) des mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la vie éternelle ou de notre élévation à la vie de la grâce (*Possibilitas horum mysteriorum nec probatur, nec improbatur, sed suadetur.*)

1. Ia, q. 76, a. 5.

L'ange voit mieux que nous que si l'on démontrait la non-répugnance de la Trinité, on démontrerait du même coup son existence, puisque la Trinité est, non pas contingente, mais nécessaire.

L'ange voit mieux que nous que l'argument de convenance pris du désir naturel de voir Dieu ne démontre pas rigoureusement la possibilité de *ce mystère* ESSENTIELLEMENT SURNATUREL (et non pas seulement contingent comme un simple futur libre d'ordre naturel) *qu'est la vie éternelle*. L'ange voit mieux que nous qu'un tel argument de convenance est d'une admirable profondeur ; qu'on peut toujours l'approfondir ; qu'il tend à la limite vers une évidence. Et mieux que nous l'ange voit que cette évidence, qui se trouve *à la limite*, n'est pas celle d'une démonstration, mais celle de la vision béatifique.

Les côtés du polygone inscrit dans la circonférence peuvent toujours être multipliés, jamais ils ne seront réduits à un point, jamais le polygone ne sera la circonférence. Jamais les raisons de convenances des mystères surnaturels ne seront des démonstrations. Ce sont de sublimes probabilités au-dessus de la sphère du démontrable ; elles font de très loin pressentir, avec la contemplation infuse, qui reste dans l'ordre de la foi, ce que sera *l'évidence toute surnaturelle* de la vision de l'essence divine.

CHAPITRE VIII

LE CLAIR-OBSCUR SPIRITUEL

Après avoir parlé du sens du mystère dans l'ordre intellectuel, il convient de le considérer par rapport à la vie de l'âme. Il y a souvent dans la vie intérieure un clair-obscur spirituel, qui peut nous dérouter, lorsque nous ne parvenons pas à distinguer, comme il le faudrait, l'obscurité supérieure de certaines voies de la Providence et l'obscurité inférieure, qui vient soit du péché, soit de l'erreur, soit des troubles organiques, depuis les plus légers jusqu'aux plus graves, troubles, qu'il est souvent fort malaisé de bien connaître.

Rappelons d'abord que chacun de nos actes libres contient un mystère : s'il est bon et salutaire, celui de la grâce ; s'il est mauvais, celui de la permission divine du mal en vue d'un bien supérieur, qui souvent reste encore caché. Or il n'y a pas, dans la réalité concrète de la vie, un seul acte délibéré qui reste indifférent[1].

Comme à la ligne de partage des eaux toutes les gouttes d'eau vont à droite ou à gauche de cette ligne, ainsi, a-t-on dit, chacun de nos actes délibérés, du fait qu'il est posé ou qu'il n'est pas posé pour une fin bonne, va à droite ou à gauche de la ligne qui sépare le bien et le mal. Et qui peut mesurer

1. Cf. SAINT THOMAS, Iª, q. 18, a. 9.

précisément les conséquences de chacune des ses paroles et de chacun de ses actes? Il y a là quelque chose de fort mystérieux à côté d'une chose fort claire, car il est clair que tout acte délibéré, concrètement pris, est soit moralement bon, soit moralement mauvais, si non à raison de son objet (qui peut être indifférent), du moins à raison de sa fin. Nous devons toujours agir pour une fin bonne, quoique nous fassions, même dans les divertissements que nous prenons, pour refaire nos forces et continuer ensuite notre travail. Si nous dévions de cette voie, nous commençons à nous égarer, et quelles en seront les conséquences ?

A cette obscurité s'ajoute celle de certaines épreuves. On le voit déjà dans l'ordre naturel, où il n'est pas rare qu'une réelle supériorité intellectuelle ou morale s'accompagne de quelque grande infortune. On se rappelle l'exil et la pauvreté d'Aristide le juste, la mort de Socrate, la captivité de Vercingétorix étranglé par ordre de César, la disgrâce de Christophe Colomb, la surdité complète dont fut accablé le génie musical de Beethoven. L'infirmité vient parfois affliger l'homme en ce qui précisément faisait sa gloire. Il lui faut alors une vraie magnanimité, ou grandeur d'âme.

Mais le clair-obscur spirituel se remarque surtout dans la vie surnaturelle de l'âme et particulièrement en deux crises, souvent étudiées par les grands spirituels et qui s'appellent la purification passive des sens et celle de l'esprit. Nous en avons parlé assez longuement ailleurs[1]. Nous n'en dirons ici que ce qui touche le sujet qui nous occupe.

1. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, pp. 458-657.

***

Le clair-obscur de la nuit des sens.

Une des grandes imperfections des commençants, dans la vie spirituelle, c'est la recherche inconsciente de soi dans le travail et la prière. C'est l'empressement naturel à se porter vers ce qui nous fait valoir, par exemple dans l'étude et l'activité extérieure, et c'est aussi, dans la vie intérieure, quelque sensualité spirituelle, un désir immodéré de consolations sensibles et de l'orgueil spirituel.

Alors, pour purifier l'âme, Dieu la prive de ces consolations et de cette facilité où elle s'attarde et dont elle abuse. L'âme ne trouve qu'*aridité, sécheresse* dans la prière, surtout à l'oraison. Rien de ce qui s'offre à la méditation dans les livres qu'elle aimait ne l'attire plus. Elle a l'impression d'être dans les ténèbres et le froid la pénètre, comme si le soleil qui éclaire et réchauffe l'esprit s'était retiré.

L'âme peut mal supporter cette épreuve, tomber dans la paresse spirituelle, et rester une âme attiédie ou attardée qui s'extériorise pour oublier le vide qu'elle trouve en elle.

Si au contraire elle traverse bien cette crise de sécheresse prolongée, on voit qu'elle garde ordinairement *le souvenir de Dieu, la crainte* de ne pas le servir, et un *vif désir de l'aimer*. Puis un troisième signe apparaît en elle : avec la sécheresse et la crainte de ne pas assez bien servir Dieu vient l'*incapacité de méditer* d'une façon raisonnée et une inclination à s'en tenir, à l'oraison, à *un regard aimant vers Dieu*, pour se nourrir spirituellement de Lui, de sa vérité et de sa bonté.

D'où cela provient-il ? Saint Jean de la Croix l'explique : « D'où vient, se demande-t-il, l'incapacité

de méditer, comme on en avait l'habitude, en recourant au sens de l'imagination? L'effort reste sans résultat. *La raison en est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par le sens,* comme avant, au moyen du raisonnement, qui évoquait et classait les connaissances, mais *au moyen du pur esprit,* qui ignore l'enchaînement discursif et où Dieu se communique *en acte de simple contemplation*[1]. »

L'aridité de la sensibilité et la difficulté de s'appliquer à la méditation discursive proviennent alors de ce que la grâce prend une forme nouvelle, purement spirituelle, sans retentissement sur la sensibilité, et supérieure au discours de la raison qui se sert de l'imagination.

L'âme croit au premier abord qu'on lui enlève la lumière et la consolation, qu'elle entre dans une nuit obscure ; en réalité elle reçoit ici une *lumière infuse supérieure.* « Cette purification passive des sens est commune, dit saint Jean de la Croix ; elle se produit chez le grand nombre des commençants[2] » lorsqu'ils sont vraiment généreux. C'est selon lui l'entrée dans la voie illuminative, car il ajoute ensuite : « Les progressants ou avancés se trouvent dans *la voie illuminative, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse*[3]. »

Dans ce passage obscur d'une lumière inférieure à une autre plus spirituelle, il y a souvent d'autres épreuves concomitantes : tentations contre les vertus de chasteté, de patience, qui ont leur siège dans la sensibilité, pour que l'âme s'aguerrisse par une généreuse résistance ; difficultés extérieures, contra-

1. *Nuit obscure*, l. I, chap. 9.
2. *Ibid.*, l. I, chap. 8.
3. *Ibid.*, l. I, chap. 14.

dictions, traverses permises par Dieu pour que nous fassions le bien, non par empressement naturel en nous recherchant nous-mêmes, mais pour Lui en demandant constamment son secours[1]. Cette crise, si on la traverse bien, est comme une seconde conversion, qui rappelle celle de Pierre pendant la nuit obscure de la Passion. On arrive ainsi à une lumière supérieure, à une vie spirituelle plus dégagée des sens, où l'on se nourrit vraiment des mystères du salut, de l'Incarnation rédemptrice, du sacrifice de la messe, de la communion, des mystères de l'habitation de la Sainte-Trinité en nous et de la vie éternelle. On commence à les connaître d'une manière moins dépendante des sens, moins livresque, on se familiarise saintement avec eux en voyant en eux le rayonnement surnaturel de l'infinie Bonté. Alors la conversation intime de l'homme avec lui-même tend bien à devenir la conversation avec Dieu.

***

Alors Dieu se soumet profondément l'intelligence des progressants ; il leur donne, s'ils sont fidèles, non plus précisément des consolations sensibles,

1. On trouve un cas très frappant de ce clair-obscur spirituel dans la vie de la fondatrice des Rédemptoristines, Marie-Céleste Crostarosa, récemment publiée par le P. Favre, C.S.R. (Librairie Saint-Paul, Paris). Au milieu d'épreuves incroyables, Notre-Seigneur lui disait : « Mon épouse, c'est moi, ce n'est pas le démon. Tout ce qu'on te fera par rapport à cette œuvre, je le considérerai comme fait à moi-même. Espère en moi et sois assurée que tu la verras s'établir... Tu sais combien je fus méprisé... Je passai mon existence dans les humiliations, la vie cachée et le mépris. C'est ainsi que je glorifiai mon Père, établis les bases de mon Église et remédiai aux maux de l'orgueil chez les hommes... Ne compte pas sur les jugements favorables des hommes, car je t'aime d'un amour parfait et je dispose tout pour ton plus grand bien. » En cette vie fort belle, le chapitre intitulé : *Une direction divine*, est d'une incontestable grandeur.

comme dans l'âge spirituel précédent, mais une plus *grande abondance de lumière* dans la prière et dans l'action, et de *vifs désirs* de sa gloire et du salut des âmes. Il y a alors une assez grande facilité à prier et à agir pour le bien du prochain.

Mais il n'est pas rare que l'âme se complaise, par un orgueil inconscieut, en cette grande facilité ; elle tend à oublier que c'est là un don de Dieu, et à en jouir avec un esprit propre, qui ne convient nullement à un adorateur en esprit et en vérité. Il y a ici une recherche inconsciente de soi-même, qui fait perdre la pureté d'intention, la droiture parfaite ; on est trop sûr de soi, l'on se donne trop d'importance, on se préfère aux autres, on ne prend plus garde à sa propre fragilité ; et pratiquement on oublie que Dieu seul est grand. C'est un signe que *le fond de l'âme* n'est pas encore purifié, loin de là. Saint Jean de la Croix a bien noté ces défauts des avancés, leur orgueil spirituel ou intellectuel, qui parfois pourrait les faire dévier tout à fait[1].

D'où la nécessité, comme il le dit, « de la forte lessive de la purification de l'esprit » pour nettoyer le fond même des facultés supérieures.

***

Le clair-obscur de la nuit de l'esprit.

Il y a ici un nouveau clair-obscur spirituel des plus saisissants, pendant une période de crise, qui, si elle est bien supportée, devient une transformation de l'âme pour l'introduire dans la voie unitive des parfaits.

L'âme alors semble entrer dans une nuit plus

1. *Nuit obscure*, l. II, chap. 2.

obscure ; elle paraît *dépouillée*, non plus seulement des consolations sensibles, mais *de ses lumières* sur les mystères du salut, *de ses ardents désirs*, *de la facilité* à prier et à agir où elle se complaisait par un secret orgueil, en se préférant aux autres. C'est le temps d'une *grande aridité*, non seulement sensible, mais *spirituelle*, pendant l'oraison. Et il n'est pas rare que surgissent alors de fortes tentations, non plus précisément contre la chasteté et la patience, mais contre les vertus de la partie la plus élevée de l'âme, contre la foi, l'espérance, la charité envers le prochain, et même la charité envers Dieu, qui semble cruel d'éprouver ainsi les âmes en un pareil creuset. Il faut alors *croire* à sa charité pour nous.

Dieu, qui ne commande jamais l'impossible, donne alors de grandes grâces si l'âme de son côté ne résiste pas et se laisse conduire. Au milieu de ces difficultés intérieures, qui s'augmentent souvent de détractions et d'entraves au dehors, l'âme généreuse fait des actes souvent héroïques de foi, de confiance et d'amour de Dieu. Sous la lumière des dons du Saint-Esprit, apparaissent alors en un puissant relief, malgré l'obscurité de la nuit, *la Vérité première révélatrice*, motif de la foi infuse, *la Miséricorde auxiliatrice*, motif de l'espérance, et *l'infinie Bonté de Dieu*, objet premier de la charité. Ce sont dans la nuit de l'esprit, comme trois étoiles de première grandeur, qui permettent d'avancer, pendant que de plus en plus *le fond de l'âme* se purifie.

Le serviteur de Dieu croyait entrer dans une nuit profonde, où il était dépouillé de toutes ses lumières ; en réalité cette impression provenait d'une lumière spirituelle plus élevée et plus intense, qui éclaire l'âme jusqu'à l'éblouissement sur son indi-

gence, sa pauvreté et sur l'infinie grandeur de Dieu. Le saint curé d'Ars voit alors si nettement tout l'idéal du sacerdoce, qu'il s'en croit fort éloigné ; il découvre de plus en plus les besoins immenses des âmes innombrables qui s'adressent à lui, et il se demande comment il y répond. Il se prosterne alors devant le tabernacle, comme un petit chien aux pieds de son maître.

Il y a ici une transformation profonde de l'âme, qui rappelle ce que fut la Pentecôte pour les Apôtres. « L'âme reçoit une façon nouvelle de considérer les choses ; la lumière et la grâce du Saint-Esprit étant bien différentes des perceptions des sens... et de la façon commune de comprendre... L'âme se figure alors marcher hors de soi.[1] »

Elle est ainsi introduite dans la voie unitive parfaite, où *elle connaît Dieu*, présent en elle, *d'une façon quasi expérimentale* et presque continuelle. Au lieu de se rechercher inconsciemment elle-même, et de ramener tout à soi, elle ramène tout à Dieu. Elle le contemple non plus seulement dans le miroir des choses sensibles, ou dans celui des mystères de la vie du Christ, mais en lui-même. Dans la pénombre de la foi elle contemple *la bonté divine*, d'où procède tout bien, un peu comme nous voyons la lumière diffuse qui éclaire d'en haut toutes choses. Cette contemplation très supérieure au raisonnement, fait penser au mouvement circulaire, ou au vol de l'aigle qui aime à décrire plusieurs fois le même cercle au plus haut des airs[2].

Le serviteur de Dieu devient alors vraiment « *un adorateur en esprit et en vérité* », il a la paix, la

1. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, l. II, chap. 9.
2. Cf. SAINT THOMAS, IIa IIae, q. 180, a. 6.

tranquillité de l'ordre, il peut la donner aux autres, et il lui arrive ainsi de pacifier les âmes les plus tourmentées. C'est le fruit des croix de l'esprit, au sortir de la nuit obscure, dans cette lumière supérieure, où l'âme pressent de plus en plus ce qu'est *la vie intime de Dieu*, au-dessus de tous les concepts analogiques que nous pouvons nous faire de Lui, et qui le représentent fort imparfaitement, avons-nous dit, comme de petits carrés de mosaïque représentent une physionomie humaine. Alors l'âme pressent expérimentalement que, dans cette vie intime de Dieu, s'identifient, sans se détruire, la Sagesse et l'Amour, et aussi l'infinie Justice, l'infinie Miséricorde et la Souveraine Liberté ; alors s'éclaire d'une lumière nouvelle le mystère de la prédestination, et cette vérité que tout bien, naturel ou surnaturel, vient de Dieu.

Enfin sous un nouveau jour apparaît la Passion du Sauveur. L'âme y découvre, à côté de l'obscurité du plus grand des crimes, du déicide inspiré par l'enfer, une splendeur incomparable, celle qui éclaira définitivement le bon larron, le centurion, celle qui dut captiver la Vierge Marie, saint Jean et les saintes femmes. Au-dessus de l'obscurité d'en bas, celle du péché et de la mort, apparaît alors de plus en plus la grandeur du mystère de la Rédemption, qui contient toute l'histoire du monde. Le clair-obscur spirituel, où l'âme doit encore cheminer jusqu'au terme du voyage, s'exprime de mieux en mieux pour elle en cette parole du Sauveur qu'elle goûte et approfondit : *Qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Celui qui me suit, ne marche pas dans les ténèbres ; mais il aura la lumière de vie. » (Jean, VIII, 12).

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LE MYSTÈRE DES RAPPORTS DE LA NATURE ET DU SURNATUREL

Imprimé par Desclée De Brouwer & Cie, Bruges (Belgique). — 8867/23

BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

Sous la direction de M. Jacques MARITAIN

Première série :

Le Conflit de la Morale et de la Sociologie, par Mgr DEPLOIGE, 4me éd. . . . . . 24 fr.
Le Sens commun, la Philosophie de l'Être et les Formules dogmatiques, par le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, 3me éd. . . . . 20 »
La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, par Mgr GRABMANN, 2me éd. . . . . . 15 »
Le Théosophisme, par René GUÉNON, 2me éd. . . . . . 25 »
L'Esprit du Protestantisme en Suisse, par l'Abbé JOURNET . . . 18 »
Réflexions sur l'Intelligence, par Jacques MARITAIN, 3me éd. . . 24 »
Théonas, par Jacques MARITAIN, 2me éd. . . . . . 15 »
Le Probabilisme moral et la Philosophie, par le R. P. RICHARD . 20 »
Romantisme politique, par Carl SCHMITT . . . . . . 15 »
A la Gloire de la Terre, par Pierre TERMIER, 5me éd. . . . . 24 »
La Joie de Connaître, par Pierre TERMIER, 3me éd. . . . . . 20 »
La Morale bouddhique, par L. de la VALLÉE-POUSSIN . . . . 15 »

Deuxième série :

La Vocation du Savant, par Pierre TERMIER, 2me éd. . . . . 18 »
Le Docteur Angélique, par Jacques MARITAIN . . . . . . 18 »
Le Monde invisible, par le cardinal LÉPICIER, traduction française de Charles Grolleau . . . . . . 24 »
Les Philosophies indiennes, par René GROUSSET (2 vol.) . . . 36 »
Le Réalisme du principe de finalité, par le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE . . . . . . 20 »

Troisième série :

Distinguer pour Unir ou les Degrés du Savoir, par Jacques MARITAIN . . . . . . 40 »
Édition de luxe . . . . . . 80 »
Philosophie économique, études critiques sur le naturalisme, par Joseph VIALATOUX . . . . . . 15 »
Le Travail, par le Dr HAESSLE, trad. franç. d'Ét. Borne et P. Linn. 20 »
Études de Théologie Morale : 1. *Le plus parfait ;* 2. *De la probabilité à la certitude pratique,* par le P. Timothée RICHARD, O. P. . 20 »
La Science du Droit Positif, par Jean DEFROIDMONT . . . . 20 »
Le Thomisme et la Critique de la Connaissance, par Régis JOLIVET 10 »
Introduction à Avicenne, son Épître des Définitions, traduction avec notes, par A.-M. GOICHON. Préface de Miguel ASIN PALACIOS 35 »
Introduction à l'ontologie du connaître, par Yves SIMON . . . 20 »
Le Transfini, par Marcel LALLEMAND . . . . . . 25 »

